E. Martín - M. Revuelta
J. F. Hernández - J. P. Calvo
A. G. Lamadrid - E. Losada
F. F. Ramos - G. Pérez
O. García de la Fuente

Introducción General a la Sagrada Escritura

Editorial: CASA DE LA BIBLIA
Colección LIBROS DE TEXTO

Nihil obstat:
LICESIO ALVAREZ
Censor

Madrid, 30 de agosto de 1966

Imprimatur:
SANTOS, OBISPO DE AVILA

E. Losada - Evaristo Martín - J. P. Calvo - Gabriel Pérez - M. Revuelta

INTRODUCCION GENERAL A LA SAGRADA ESCRITURA

Editorial CASA DE LA BIBLIA - Alcalá, 200 - MADRID

Depósito legal: AV. 148 - 1966

GRÁFICAS «SENÉN MARTÍN», PASEO DE SAN ROQUE, 38, AVILA

Presentación

La CASA DE LA BIBLIA *tiene en plena marcha de publicación la Colección "Libros de Texto".*

Esta colección constará de nueve volúmenes: La Introducción General a la Sagrada Escritura, *cuya segunda edición presentamos, elaborada por un grupo de especialistas en la Biblia; el* Manual Bíblico, *que constará de seis volúmenes dedicados a Introducción Especial y Exégesis; tres sobre el Antiguo Testamento:* I.—Libros Históricos; II.—Libros Proféticos; III.—Libros Sapienciales, *elaborados los tres en equipo; los dos primeros están ya publicados y el tercero está actualmente en prensa. Los otros tres, sobre el Nuevo Testamento, están redactados en equipo y en preparación muy avanzada, de forma que estarán impresos para el curso escolar 1966-1967. Dos* Teologías Bíblicas, *una sobre el Antiguo Testamento y otra sobre el Nuevo, llevadas a cabo, asimismo, en una amplia colaboración de especialistas en Ciencias Bíblicas.*

La Colección está concebida fundamentalmente para servir de texto en los Seminarios y Casas Religiosas de formación.

Al lado de nuestras colecciones "Ediciones del Texto Sagrado" (varios cientos de millares de los SS. Evangelios y del N. T.), "Selección Bíblica" (16 números), "Figuras Bíblicas" (36 números) y la Biblia (de inmediata aparición), dirigidas al gran público con carácter de estricta divulgación, esta colección "Libros de Texto", teniendo en cuenta las tendencias actuales de la investigación bíblica, y haciendo referencia constante a las diversas escuelas—conservadoras y vanguardistas—, decide con juicio maduro la postura que ha de tomar hoy el estudioso de la Biblia. Redactada a la vista de las últimas adquisiciones de la ciencia en los últimos tiempos, sitúa al lector en el estado de todas las cuestiones, inspirándose siempre en la más profunda y auténtica tradición de la Iglesia.

La obra, pues, se debe a la generosa colaboración de este nutrido equipo de escrituristas, fundadores de la CASA DE LA BIBLIA, consagrados por entero a la causa más noble: La divulgación—científica y popular—de la Palabra de Dios.

Al lanzar la presente obra creemos cumplir con un deber pedagógico que nos han enseñado largos años de cátedra. Lo hemos hecho en colaboración, porque así es nuestro estilo de trabajo en la actividad bíblica que llevamos entre manos. Cosa extraña en nuestra tierra, y tan conseguida en los pueblos vecinos, sobre todo en esta clase de libros.

Hemos procurado presentar en forma sistemática y clara las cuestiones de Propedéutica Bíblica. Un estudio eminentemente positivo y una visión práctica de problemas ha sido nuestro criterio. Al enriquecer nuestras ideas en el más puro Magisterio de la Iglesia, hemos tenido muy presente cuanto actualmente ofrece una perspectiva de interés en la temática bíblica.

Hemos intentado exponer todas las cuestiones en un estilo eminentemente pedagógico. Forjado este libro en la fragua de la cátedra, ha rehuido ciertas tonalidades que juzgamos menos compatibles con la labor de formación: páginas de texto recargadas de notas y de bibliografía imprecisas, fáciles de elaborar por otra parte, temas derivados de interés marginal, etc. Con todo, presentamos un cuestionario de temas prácticamente exhaustivo en la problemática de la I. G. a la Sgda. Escritura. El profesor y el alumno encontrarán en cada tema una nutrida, especializada y selecta bibliografía propia del caso.

La orientación metodológica, dada por la Pontificia Comisión Bíblica el 13 de mayo de 1950, quisiéramos verla cumplida del modo más perfecto en nuestro trabajo: "Que los alumnos... sepan bien cuáles son las cuestiones más importantes que en nuestra época se proponen a propósito de los libros bíblicos, cuáles son las objeciones y las dificultades que se plantean de ordinario a la historia y a la doctrina bíblicas, y, en fin, que en los pasajes de los santos libros, que deben explicar al pueblo, se apoyen sobre sólidas razones científicas" (EBB 607).

La CASA DE LA BIBLIA, con esta colección, tiene conciencia de hacer un gran servicio a la Iglesia de la Hispanidad, en especial a los Seminarios y a las Casas Religiosas de formación.

Queremos concluir esta presentación dirigiéndonos a todos los profesores de la Hispanidad, tanto de la rama portuguesa como de la rama castellana, para decirles que las puertas de la CASA DE LA BIBLIA están de par en par abiertas para ellos. De ellos especialmente esperamos la acogida entrañable. Porque si esta Casa ha de ser la Casa de todos, lo tiene que ser, especialmente, de los profesores de Sgda. Escritura. A ellos, sobre todo, les queremos hacer saber que "aquí tienen su casa".

EVARISTO MARTÍN NIETO
Director

TRATADOS DE INTRODUCCION GENERAL A LA SAGRADA ESCRITURA

CORNELY-MERK: *Introductionis in S. Scripturae libros compendium.* París 1934.
NIETO, P.: *Introducción al estudio de la Sagrada Escritura.* Madrid 1934.
LUSSEAU, H., y COLLOMB, M.: "Manuel d'études bibliques", I: *Introduction generale.* París 1936.
AYER, I: *Introductio generalis in universam Scripturam.* Roma 1939.
CIRERA PRAT, E.: *Lecciones bíblicas.* Barcelona 1943.
STEINMÜLLER, J.: *Introducción General a la Sagrada Escritura* (trad. de J. A. Jolly). Buenos Aires 1947.
GIL ULECIA, A.: *Introducción General a la Sagrada Escritura.* Madrid 1950.
PRADO, J.: *Propaedeutica.* Matriti 1950.
Profesores del P. I. B.: *Institutiones Biblicae.* Roma 1951[6].
PERRELLA, G. M., y PRADO, J.: *Introducción General a la Sagrada Escritura.* Madrid 1954.
ROBERT, A., y TRICOT, A.: *Initiation biblique.* París 1954. *Iniciación bíblica* (trad. de Juan M. Abascal). Méjico 1957.
ORCHARD, B., etc.: *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura, I.* Barcelona 1956.
HÖPFL, H., y LELOIR, L.: *Introductio Generalis in Sacram Scripturam.* Romae 1958[6].
MARTÍN, B.: *Introducción General a la Sagrada Escritura.* Zamora 1958.
RINALDI, G.: *El legado de los siglos.* Barcelona 1958.
ROBERT, A., y FEUILLET, A.: *Introduction a la Bible.* Tournai 1959[2].
RÁBANOS, R.: *Propedeutica bíblica.* Salamanca 1960.

Nociones preliminares

BIBLIOGRAFIA

FONSECA, L. G. DA: *Diazéke, foedus an testamentum?* Bíblica 8 (1927) 31-50; 161-181; 290-319; 418-441; 9 (1928) 26-40; 143-160.

ZARB, S.: *Sacrorum librorum natura e variis eorumdem nominibus illustrata.* Ang. 9 (1932) 422-428.

MANGENOT, E.: *Chapitres de la Bible,* DB. II (1899) 559-565; *Versets de la Bible,* DB. V (1912) 2403-2404.

ALONSO SCHÖKEL, L.: *La Biblia como obra literaria.* CuBib 20 (1963) 131-148.

GOMÁ, Card.: *La Biblia y la predicación.* Barcelona 1927.

LA SAGRADA ESCRITURA

Es la colección de libros que "*escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo tienen como autor a Dios, y han sido entregados como tales a la Iglesia*" (Conc. Vat. I, EB. 62).

Comprende la colección 73 libros—considerando como obras distintas Jeremías, Lamentaciones y Baruc—, de los que 46 pertenecen al Antiguo Testamento y 27 al Nuevo. Los primeros encierran la Antigua Alianza y fueron escritos antes de la venida de Cristo; los segundos, la Nueva y fueron compuestos en el siglo primero después de Cristo. Unos y otros en una de las tres lenguas que por lo mismo se denominan bíblicas: hebreo, arameo o griego.

En la definición se constatan las dos notas esenciales a los libros bíblicos: la inspiración y la canonicidad. Aquélla es la que constituye a Dios autor de tales libros, expresa la nota intrínseca a los mismos y los distingue de todos los otros libros profanos. La canonicidad, en cambio, es una formalidad extrínseca por la que la Iglesia los reconoce como inspirados y los incluye en el depósito de la Revelación. En consecuencia, un libro inspirado, pero no canónico, no sería parte de la Sgda. Escritura; ni tampoco un libro que la Iglesia declarase exento de error, norma de fe y costumbres, sin que estuviese inspirado por Dios.

NOMBRES MAS FRECUENTES

1. *Sagrada Escritura* (Mt. 21, 42; Mc. 12, 10; Lc. 4, 21; Jn. 5, 39; Rom. 1, 2; Sant. 2, 8; I Pt. 2, 6, etc., unas 50 veces). *Sagrada,* santa o divina por razón de su autor, de su contenido y de su finalidad. *Escritura,* por ser la escritura por excelencia, en que se contiene la palabra de Dios.

2. *Biblia* (Neh. 8, 8; Is. 34, 16; Dan. 9, 2; I Mac. 12, 9, etc.). Plural griego—libros—que tomó forma femenina singular en latín y en nuestras lenguas. Responde al hebreo *séfer,* libro, y se designa así por ser "el libro por excelencia".

3. *Antiguo y Nuevo Testamento* (Jer. 11, 1-8; 31, 31-33; Mt. 26, 28, y lug. parl.; II Cor. 3, 6. 14; Hebr. 8, 8; 9, 15; 10, 29, etc.). Se encuentra en los Padres a partir de la segunda mitad del siglo II. Tertuliano generalizó la denominación entre los latinos.

¿Qué significa "Testamento" en esta expresión? El término hebreo a que corresponde *(berith)* significa pacto, alianza. El latino, *testamento,* la última voluntad del testador acerca de sus bienes. El vocablo griego, empleado en los pasajes citados, *diazéke,* puede tener ambas significaciones. ¿A cuál de las dos nos referimos cuando llamamos a la Sgda. Escritura Antiguo y Nuevo Testamento?

Primeramente a la significación de pacto o alianza, que es *una idea central* en la Biblia, particularmente en los libros del Antiguo Testamento. Estos fundamentalmente nos refieren la preparación, institución e historia del pacto hecho por Dios con su pueblo escogido en el monte Sinaí. Pacto bilateral en el que Yavé se compromete a llevar a los israelitas a la Tierra Prometida (el país de Canaán), y éstos a tener a Yavé por único Dios y cumplir su Ley. Ante el incumplimiento de la alianza por parte del pueblo, Dios anunció, por medio de sus profetas, una alianza nueva que no sería escrita en tablas de piedra, sino en los corazones de los hombres (Is. 42, 6; Jer. 31, 31-34; Ez. 34, 25; Mal. 3, 1). Jesucristo funda la Nueva Alianza: El se compromete a llevar a la Patria Celestial, prefigurada en el país de Canaán, a los cristianos que cumplan su nueva Ley. A ella aludió en las palabras de la consagración: "Esta es mi sangre de la Nueva Alianza" (Mt. 26, 28). El pacto de la Antigua Ley fue rubricado con la sangre de los animales; la Nueva Alianza, con la sangre del Cordero Inmaculado, lo que pone de relieve su excelencia sobre aquél.

También, aunque de una manera secundaria, puede verse en esta denominación el significado propio de testamento, en cuanto que los libros de la Sgda. Escritura son documentos sellados con la autoridad de Dios en qu

se contienen las Promesas hechas por El a los hombres, a las que la muerte de Cristo nos da derecho si cumplimos las condiciones que aquéllas incluyen.

DIVISION DE LOS LIBROS DE LA SGDA. ESCRITURA

(Cfr. tratado del Canon.)

NOTA.—La división en capítulos y versículos de los libros bíblicos no es de los autores sagrados, y, en consecuencia, no está inspirada. La división en capítulos fue hecha por el cardenal Esteban Langton, arzobispo de Cantorbery, que fue primero profesor de la Universidad de París, a principios del siglo XIII. La división en versículos, que algunos hacen remontar a los masoretas—siglos VII-IX (cfr. Vaccari, ob. cit., pág. 103)—, se encuentra en la versión latina de ambos Testamentos, de Santos Pagnino, del año 1528. A mediados del mismo siglo XVI, Roberto Esteban, en la edición griega del Nuevo Testamento primero, y en la latina de toda la Sgda. Escritura después, retuvo la de Santos Pagnino para los protocanónicos e introdujo una suya propia en los deuterocanónicos. Así resultó la división en capítulos y versículos que, a pesar de sus imperfecciones, se impuso en todas las ediciones de la Biblia.

EXCELENCIA DE LA SGDA. ESCRITURA

Para tomar conciencia ya desde un principio de la importancia de la Sagrada Escritura, e ir consiguiendo más y más ese amor instintivo que debemos sentir hacia ella, anticipamos unas ideas sobre su excelencia y utilidad. En el capítulo IV, sobre "La Palabra de Dios", ampliaremos estos puntos y estableceremos sus fundamentos.

1. POR RAZÓN DE SU ORIGEN

Tiene como autor a Dios en el sentido propio de la palabra, de modo que cuanto en ella se contiene es "palabra de Dios", pues ha sido escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo (Conc. Vat. I, EB. 62).

2. POR RAZÓN DE SU CONTENIDO

a) *Encierra en sus páginas la revelación sobrenatural:* unicidad y demás atributos divinos, origen del mundo por creación, origen y destino del hombre, el pecado y origen de todos los pecados, las promesas mesiánicas, la Redención por el Verbo humanado, la felicidad del más allá, etc.

b) *Contiene documentos históricos* que ilustran los tiempos primitivos desde el punto de vista religioso, y los caminos seguidos por Dios para llevar a cabo la redención de la Humanidad; la historia de la Providencia de Dios sobre Israel por medio

de sus enviados y sobre el nuevo pueblo por medio de Jesucristo y la acción del Espíritu Santo; la realización de la expresión del Lev. 26, 12: "Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo"; la historia, por tanto, de la verdad y de la gracia divinas, del amor y misericordia inefables de Dios para con el hombre pecador.

3. POR SU GÉNERO Y BELLEZA LITERARIA

a) *Si comparamos el género literario histórico* de la Biblia con el de los documentos profanos contemporáneos descubrimos la superioridad que constata Pío XII en la Encíclica *Divino Afflante Spiritu* (EB. 566), y que atribuye al carisma de la inspiración y al fin peculiar de la historia bíblica.

b) *Por lo demás, la Sagrada Escritura contiene multitud de trozos* escritos con admirable sencillez y naturalidad encantadora. Hay relatos que reflejan grandeza de sentimientos, como el sacrificio y casamiento de Isaac, la historia de Jacob y no menos la de José; discursos viriles llenos de vigor y de vida, como los primeros capítulos del Deuteronomio; poesía de un lirismo sublime, como la profecía de Jacob, el cántico de Moisés, las profecías de Balaam, y hasta colecciones de dichos y sentencias que se leen con amenidad poco superable, como el libro de los Proverbios.

UTILIDAD DE LA SGDA. ESCRITURA

San Pablo la afirma expresamente: "Toda la Escritura divinamente inspirada es útil para enseñar, para argüir, para corregir, para formar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto..." (II Tim 3, 16 y sigs.).

Y León XIII, después de citar las precedentes palabras, advierte cómo Jesucristo se servía de las Escrituras para probar su divina misión, para instruir a sus discípulos, para convencer a los fariseos y saduceos, para rechazar las tentaciones de satanás (*Prov. Deus,* EB. 71).

1. PARA LA TEOLOGÍA

Es "el alma de la Teología" a la que suministra el primero de los argumentos para probar sus tesis dogmáticas.

León XIII afirma que "aquellos que deben tratar la doctrina de la verdad católica, sea entre los doctores o entre los ignorantes, en ninguna otra parte encontrarán más enseñanzas y más completas sobre Dios..., y sobre las obras que ponen de manifiesto su gloria y su amor. En lo que se refiere al Salvador del género humano, ningún texto es tan fecundo y expresivo como los que se encuentran en toda la Biblia... En lo que concierne a la Iglesia hállanse en la Escritura tantas indicaciones sobre su institución, su naturaleza, sus fines y sus dones, y hay en su favor tantos argumentos, tan sólidos y tan apropiados, que el mismo San Jerónimo dijo con toda razón: Aquel que está armado con los testimonios de los Libros santos, es el baluarte de la Iglesia" (*Prov. Deus.* EB. 71).

2. PARA LA VIDA ESPIRITUAL

Ella da la respuesta a los problemas de nuestro origen y nuestro destino, que tanto inquietan a quienes no tienen fe.

Nos enseña los principios de ascética cristiana que hemos de practicar para conseguir la felicidad eterna: oración, sacrificio, virtudes, etc.

Podríamos citar innumerables testimonios de los Padres, de los documentos eclesiásticos y de los escritores cristianos. Cfr. las páginas XV-XVII del Prólogo a la versión de la Biblia de Nacar-Colunga del Cardenal Cicogniani, en que recoge preciosos testimonios de San Juan Xtmo., de San Jerónimo y aquél de San Agustín: "Leed las Santas Escrituras, porque en ellas encontraréis todo lo que debéis practicar y todo lo que debéis evitar. Leedla, porque es más dulce que la miel y más nutritiva que cualquier otro alimento." Benedicto XV, en la *Spiritus Paraclitus,* recoge entre otros testimonios del Doctor escriturístico—que no vacilaba en afirmar que "ignorar las Escrituras es ignorar al mismo Cristo"—la reflexión que sobre esto hacía a Santa Paula: "¿Cómo podríamos vivir sin la ciencia de las Escrituras, a través de las cuales se aprende a conocer a Cristo, que es la vida de los creyentes?" Y aquella otra preciosa sentencia del mismo: "No hay más que un río que mana debajo del trono de Dios, y es la gracia del Espíritu Santo, y esta gracia del Espíritu Santo está encerrada en las Sagradas Escrituras, es decir, en ese río de las Escrituras. Y éste corre entre dos riberas, que son el Antiguo y el Nuevo Testamento, y en cada orilla se encuentra plantado un árbol, que es Cristo" (EB. 504). Hermosamente escribe también Fray Luis de Granada: "Los hombres muy enseñados en otras ciencias, después de gastada buena parte de su vida en ellas, cuando vienen a darse a la lección de las Escrituras Sagradas, hallan en ellas tanta miel y suavidad, tanta luz para sus entendimientos, tanta devoción para sus voluntades y tanto provecho así para reformar su vida como las ajenas, que de muy buena gana dan de mano a todos los otros estudios por el fruto y gusto que reciben cogiendo suavísimas flores de este hermosísimo jardín" (*Del Símbolo de la Fe,* 5, 12).

3. Para la predicación

La afirman los RR. Pontífices. La Sagrada Escritura, escribe León XIII, es "la que da autoridad al orador sagrado, le inspira una libertad de lenguaje verdaderamente apostólica y le suministra una elocuencia vigorosa y convincente. En efecto, aquel que lleve en su discurso el espíritu y la fuerza de la palabra divina, no habla solamente con la lengua, sino con la virtud del Espíritu Santo, y con grande abundancia de frutos" (*Prov. Deus,* EB. 72). Y Pío XII exhorta a los sacerdotes a que después de hacer suyas las sagradas páginas por la oración y la meditación "expongan cuidadosamente al pueblo estas soberanas riquezas de la divina palabra en sermones, homilías y exhortaciones; confirmen la doctrina cristiana con sentencias tomadas de los Libros Sagrados; ilústrenla con preclaros ejemplos de la Historia Sagrada, sobre todo del Evangelio..." (*Div. Afflante Spiritu,* EB. 571).

Confróntese en la obra citada del Cardenal Gomá el capítulo IV, en que demuestra que la Biblia debe ser el elemento fundamental de la predicación, ya que así lo exigen el oficio del predicador, que no es heraldo de su palabra, sino de la de Dios, y la naturaleza de la Sagrada Escritura, en que se encierra precisamente la palabra de Dios. Confróntense también los capítulos V, VI, XIV y XV.

OBJETO Y DIVISION DE LA INTRODUCCION GENERAL

El objeto de la Introducción General a la Sgda. Escritura—o Propedéutica (instrucción previa) bíblica, como denominan otros esta disciplina—es el estudio de las cuestiones comunes a todos los libros sagrados, cuyo conocimiento es necesario o útil para la interpretación de los mismos. Las cuestiones peculiares a cada libro (autor, fecha de composición, finalidad, etcétera) se estudian en la Introducción Especial que precede a cada uno de ellos.

Comprende las siguientes partes con sus respectivos capítulos:

I. La Inspiración

A) *Existencia.*—Es un hecho sobrenatural que no puede detectarse con investigaciones humanas, sino que ha de ser probado por las fuentes de la revelación.

B) *Naturaleza.*—Dios y el hombre son autores en sentido propio del libro. ¿Cómo se explica esa *communitas laboris?* ¿Qué pone Dios, qué pone el hombre?

C) *Extensión.*—La inspiración, ¿se extiende sólo a las cosas de fe y costumbres o a todas, también a las meramente profanas? ¿A las ideas solamente o también a las mismas palabras?

D) *Consecuencias.*—Como consecuencia de la inspiración, la Biblia manifiesta la *verdad* divina, que garantiza nuestra fe y excluye todo error, y la *santidad* divina, que excluye toda enseñanza de maldad e inmoralidad.

II. El Canon

Hubo libros sagrados de cuya inspiración se dudó, y libros apócrifos que algunos consideraron como inspirados. ¿Cuántos y cuáles son los libros escritos bajo el influjo inspirativo del Espíritu Santo?

Después de las *Nociones Previas* imprescindibles, el tratado estudia *La Historia del Canon del A. T.*, *La Historia del Canon del N. T.*, añadiendo un capítulo sobre *Los libros apócrifos.*

III. El Texto

Los libros del A. T. fueron escritos no pocos siglos antes de Cristo; los del Nuevo, en el siglo I después de El. ¿Se han conservado fielmente los textos originales de modo que nuestras Biblias respondan fielmente a ellos?

Después de las *Nociones Previas,* el tratado estudia *El texto del Antiguo Testamento. El texto del N. T.*, añadiendo un largo capítulo sobre *Las Versiones* y unas Nociones y breve informe sobre *Crítica Textual.*

IV. La Hermenéutica

Estudia *Los diversos sentidos* que pueden encerrar los libros o sentencias bíblicas (literal, plenior, típico...). Señala las reglas o *Criterios de interpretación* (literarios, dogmáticos). Y considera *Los diversos modos de proponer el sentido bíblico* a los fieles (Comentarios, Homilía...).

E) *Las Ciencias auxiliares.*—Comprende esta parte el estudio de unas cuantas ciencias cuyo conocimiento ayuda sobre manera, y se hace hoy a veces imprescindible, para una recta exégesis de los libros sagrados. Algunas han adquirido tal desarrollo que se estudian como disciplinas aparte de la Introducción.

Son las Lenguas bíblicas, la Geografía, la Arqueología, la Historia de Oriente, las Instituciones de Israel, etc.

* * *

Salta a la vista la importancia de la Introducción General a la Sagrada Escritura por todo lo que llevamos dicho y especialmente ante la consideración de la temática precedente. Y, sobre todo, de los Tratados de Inspiración e Inerrancia. Por una parte, todas las religiones tienen sus libros sagrados; por otra, hoy se estudia mucho la historia de las religiones; ello entraña el peligro de considerar la inspiración de la Biblia como un fenómeno religioso más, semejante al de otras religiones, frente a lo cual es preciso constatar el carácter sobrenatural de la inspiración de nuestros libros sagrados. En los decenios pasados, con el desarrollo de las ciencias naturales e históricas, surgieron muchas dificultades que parecían desmentir la inerrancia bíblica; frente a ello es menester demostrar apodícticamente tal prerrogativa y dar los principios certeros de solución a las dificultades que contra ella puedan plantearse.

LUGAR DE LA INTRODUCCION GENERAL EN LA TEOLOGIA FUNDAMENTAL

Los Manuales de Teología Dogmática Fundamental incluyen al final de sus páginas el tratado "De Sacra Scriptura".

La Introducción General a la Sgda. Escritura es preliminar y fundamental para la exégesis de los libros sagrados, ya que demuestra su inspiración, canonicidad y fidelidad a los originales y establece los principios de interpretación. Consiguientemente es preliminar y fundamental para la Teología Especial, que toma de la Sgda. Escritura su primer argumento.

Probado el hecho de la revelación y la existencia del Magisterio Eclesiástico que la propone infaliblemente, la Teología Fundamental se pregunta dónde se encuentra esa revelación. Responde que en la Sgda. Escritura y la Tradición. Nuestra disciplina presupone, por tanto, que Jesucristo es Dios, que nos enseñó las verdades conducentes a nuestra salvación y que fundó el Reino de Dios, que ese Reino es la Iglesia, que Ella es la auténtica depositaria de las verdades reveladas y la única maestra competente e infalible en ellas y que éstas se contienen en la Sgda. Escritura y en la Tradición. Es decir, presupone los tratados de la Teología Dogmática Fundamental sobre la Revelación, Jesucristo enviado del Padre, la Iglesia.

La discusión sobre la relación entre Sgda. Escritura y Tradición adquirió actualidad con el Concilio Vaticano II. La cuestión no quedó zanjada y permanece en el campo de las cuestiones discutidas. Para unos, no todas las verdades reveladas se encuentran en la Sgda. Escritura, sino que hay algunas que sólo se contienen en la Tradición. Otros, con mentalidad más unitaria e integradora—H. de Lubac, Y. Congar, K. Rahner, Alonso Schökel—afirman que todas las verdades reveladas (excepto, claro está, el canon de las Escrituras) se encuentran, de una u otra manera, en la Biblia: explícita o implícitamente, en germen o desarrolladas, formuladas en proposiciones o contenidas en la persona, acciones, enseñanzas de Jesucristo. (Confróntese Alonso Schökel, *La Palabra inspirada,* págs. 288-293.)

METODO A SEGUIR EN LA INTRODUCCION GENERAL

Preferentemente el dogmático, también el histórico.

Primero, *intellectus quaerit fidem,* qué verdades nos enseña el Magisterio Eclesiástico como doctrina de fe. Después, *fides quaerit intellectum:* sobre los datos del Magisterio Eclesiástico la razón investiga y elabora una síntesis científica. Pues "la razón, ilustrada por la fe, cuando indaga con diligencia, piadosa y sobriamente, puede alcanzar con la ayuda de Dios cierta inteligencia y muy fructuosa de los misterios" (Conc. Vat. I, Denz. 1796).

El método histórico lo emplearemos a veces aun en aquellos puntos que la Iglesia nos da resueltos por vía dogmática. Y esto por dos razones: para mayor ilustración de nuestra fe; así conoceremos, por ejemplo, el fundamento en que se basó el Tridentino para definir el canon; y por razón de los adversarios, que no admiten el magisterio de la Iglesia.

I

TRATADO DE INSPIRACION

BIBLIOGRAFIA GENERAL SOBRE INSPIRACION

LAGRANGE, M. J.: *Inspiration des livres saints*. RB. 5 (1896) 199-220.
IDEM: *L'inspiration et les exigences de la critique*. Ibídem, 496-518.
FRANZELIN, Jo. B.: *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*. Roma 1896.
MANGENOT, E.: *Inspiration*. DB. III (1903) 887-911.
PESCH, C.: *De inspiratione Sacrae Scripturae*. Freiburg in Br. 1906.
DURAND, A.: *Inspiration de la Bible*. DAFC. 2 (1911) 894-917.
MANGENOT, E.: *Inspiration de l'Ecriture*. DTC. 7 (1927) 2068-2266.
BILLOT, L.: *De inspiratione Sacrae Scripture*. 4.ª ed. Roma 1929.
COLUNGA, A.: *La inspiración divina de la Sagrada Escritura*. CT. 42 (1930) 58-77.
VOSTE, J. M.: *De divina inspiratione et veritate Sacrae Scripturae*. 2.ª ed. Roma 1932.
CORNELY-MERK, A.: *Introductionis in Sacrae Scripturae libros compendium*. París 1934.
TROMP, S.: *De Sacrae Scripturae Inspiratione*. 4.ª ed. Roma 1945.
BEA, A.: *De inspiratione et inerrantia Sacrae Scripturae*. (Notae historicae et dogmaticae in usum privatum auditorum.) Roma 1947.
COURTADE, G.: *Inspiration et inerrance*, DBS. 4 (1949) 482-559.
SCHILDENBERGER, J.: *Vom Geheimnis des Gotteswortes*. Heidelberg 1950.
FLORIT, E.: *Ispirazione biblica*. Roma 1951.
HARRINGTON, W.: *The Inspiration of Scripture*. IrThQ. 29 (1962) 3-24.
AUZOU, G.: *La palabra de Dios*. Madrid 1964 (de la 3.ª ed. francesa, 1962).
ALONSO SCHÖKEL, L.: *La palabra inspirada*. (La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje.) Barcelona 1966.

CAPITULO I

El criterio de la Inspiración

BIBLIOGRAFIA

ZARB, S.: *De criterio inspirationis et canonicitatis SS. Librorum*. DivThPi. 34 (1931) 147-186.
CONGAR, Y. M. J.: *Inspiration des Ecritures canoniqes et Apostolicité de l'Eglise*. RScPhilTh. 45 (1961) 32-42.
BATIFFOL, P.: *L'Eglise naissante, Le Canon du N. T.* RB. 12 (1903) 10-26, 226-233.
SMYTH, R.: *The Criterion of N. T. Inspiration*. CBQ. 2 (1940) 229-244.
JOÜON, P.: *Le criterium de l'inspiration pour les livres du N. T.* EtRel. 1 (1904) 80-91.
RUWET, J.: *De criterio inspirationis Novi Testamenti*. VD. 21 (1941) 89-99.
MICHAELIS, J. D.: *Einleitung in die gottlichen Schriften des N. T.* Gottinga (trad. francesa en Ginebra, 1822, I, págs. 112-145).
LAGRANGE, M. J.: *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*. París 1933, páginas 171-175.
OGARA, F.: *Notae quaedam praeviae et de apostolatu ut criterio inspirationis*. Greg. 16 (1935) 577-585.
PERRELLA, G. M.: *De apostolico et prophetico munere ut inspirationis et canonicitatis criterio altero pro N. altero pro V. T.* DivThPi. 35 (1932) 49-61; 145-176.
IDEM: *In margine alla questione dell'apostolato come criterio d'ispirazione*. DivThPi. 37 (1934) 510-516.
DE ROSA, G.: *De apostolatu qua canonicitatis et inspirationis criterio animadversiones*. DivThPi. 44 (1941) 53-64.
DURAND, A.: *Inspiration de la Bible*. DAFC. 2 (1911) 908-911.
SLAVICEK, J.: *El "testimonium Spiritus Sancti" como criterio de la interpretación*. XIII Sem. Bibl. Española. "El movimiento ecumenista", págs. 49-70.

NOCION

Criterio—del verbo griego *krinein*, juzgar, distinguir—es el medio que nos descubre la inspiración del libro sagrado y lo distingue de todo otro libro profano. Y como ha de servir para todos los libros que gozan de esta prerrogativa, será el mismo el criterio de la inspiración (existen libros inspirados) y el de la canonicidad (éstos y sólo éstos están inspirados).

CUALIDADES

Para que el criterio sea apto ha de tener estas cualidades:

a) *Claro,* es decir, accesible a todos los hombres. La inspiración es un dogma que todos han de creer, y por lo mismo todos tienen que poder llegar al conocimiento del mismo.

b) *Universal,* es decir, que valga para probar la inspiración de todos los libros que fueron escritos bajo el influjo del Espíritu Santo, en distinción al que pudiera servir sólo para algunos libros.

c) *Exclusivo,* i. e., eficaz para establecer una división clara y tajante entre los libros inspirados y los no inspirados.

d) *Que nos dé certeza de fe,* pues la inspiración de la Sgda. Escritura es un dogma de fe que exige, por lo mismo, el asentimiento irrevocable de la mente debido a la revelación divina. Para engendrar tal asentimiento, el criterio ha de estar dotado de autoridad divina, no basta la certeza meramente humana.

CLASES DE CRITERIOS

En la inspiración de un libro intervienen: *Dios,* que inspira el libro; *el hombre,* que es inspirado, y *el libro* sagrado, término de la acción inspirativa. En uno de estos tres capítulos habrá que buscar el criterio válido.

Se han señalado los siguientes:

A) *En la Sgda. Escritura:*

El gusto que se experimenta leyendo las sagradas páginas.
La doctrina sublime encerrada en estilo tan sencillo.
La unidad y armonía de toda la doctrina bíblica.
Los milagros y profecías contenidas en la Biblia.

B) *En el hagiógrafo:*

Su testimonio meramente humano.
Su condición de apóstol.

C) *En Dios:*

La iluminación interna del Espíritu Santo.
El testimonio de Dios transmitido por la Tradición apostólico-eclesiástica y propuesto por el Magisterio infalible de la Iglesia.

LOS CRITERIOS TOMADOS DE LA SAGRADA ESCRITURA

Los protestantes rechazan el valor de la Tradición como criterio de fe, y asimismo el Magisterio infalible de la Iglesia, no admitiendo más fuente de Revelación que la Biblia. En consecuencia, buscan en la misma Sagrada Escritura los criterios de la inspiración, afirmando que ella es "autopistos", "axiopistos", es decir, se declara a sí misma inspirada.

No pocos reconocen que tales criterios, meramente internos, no son suficientes. Y acuden a criterios externos como la tradición de la Iglesia antigua; pero ésta, para ellos, no tiene más que valor histórico y no puede engendrar certeza infalible. De ahí que Smith, por ejemplo, confiese que en el protestantismo es absurdo hablar de "canon de las Escrituras" [Bibl. World, 37 (1914) 19-29].

En efecto, estos criterios no son válidos:

1. El *gusto* por las cosas celestiales que, dicen, se experimenta leyendo los libros sagrados, del mismo modo que el *contenido literario-doctrinal* (criterio estético) no son criterio apto, por no ser:

a) "universal", ya que no se da en todos los libros de la Sagrada Escritura, v. gr., en el libro de las Crónicas, en el Eclesiastés (advierte, además, lo subjetivo del "gusto");

b) ni "exclusivo", pues se da manifiestamente en otros libros que nadie reconoce como inspirados con inspiración bíblica, v. gr., la Didajé, las cartas de San Clemente Romano, la Imitación de Cristo, etc.

2. La *unidad y armonía* (criterio dogmático) e igualmente los *milagros y profecías* (criterio histórico) contenidos en los libros sagrados fallan por semejantes razones: No son criterio:

a) "universal". Hay libros de materia peculiar en los que apenas cabe comparación con otros para admirar la supuesta unidad y armonía, v. gr., el libro de Rut; libros en los que no se refieren milagros ni se constatan profecías, v. gr., el Levítico, Esdras y Nehemías, los Sapienciales;

b) ni "eficaz" para demostrar el origen divino de los libros bíblicos. La unidad y armonía y el anuncio de cosas que se cumplieron puntualmente argüirían un influjo de Dios, pero no necesariamente el inspirativo, ya que se explicarían suficientemente con la prerrogativa de la infalibilidad, de una revelación previa. La narración del milagro o del cumplimiento de las profecías pueden ser rebatidas por el hombre en el uso de sus facultades humanas sin influjo inspirativo alguno.

Cierto que la Sagrada Escritura posee las cualidades que tales criterios mencionan, pero el origen divino hay que demostrarlo por otros caminos que den certeza universal e infalible.

LOS CRITERIOS TOMADOS DEL AUTOR SAGRADO

1. El testimonio humano del hagiógrafo.

El criterio de la inspiración en este supuesto sería el testimonio meramente humano del autor sagrado que nos testificase que él ha compuesto su obra bajo el influjo del Espíritu Santo.

Tal criterio no puede ser válido, ya que:

a) "no es universal"; más aún, la mayoría de los autores no hacen mención alguna, al menos expresa, del influjo inspirativo. Por lo demás, como más adelante diremos, no es necesario que los hagiógrafos fuesen conscientes de la inspiración divina con que escribían sus obras;

b) "ni puede dar certeza de fe". Pues, además del peligro de alucinación que hizo se creyesen inspirados por Dios quienes no lo fueron, el hombre, por muy inteligente y santo que sea, no puede dar a sus afirmaciones más que una certeza humana, nunca certeza de fe. Debería probar su testimonio mediante un milagro, por ejemplo, lo que daría certeza infalible a los contemporáneos testigos de él y a las generaciones posteriores si la Iglesia nos garantizase la fiel transmisión del mismo; pero entonces creeríamos no por el testimonio del hagiógrafo, sino por el testimonio de Dios, de la Iglesia.

2. El carisma del apostolado.

El medio para conocer la inspiración de un libro sería la condición de apóstol de su autor, es decir, el origen apostólico del libro. Los que proponen el criterio del apostolado para los libros del N. T. suelen proponer el del profetismo para los del Antiguo.

El criterio del apostolado fue propuesto por el protestante J. D. Michaelis en 1750, el cual señaló como criterio para los libros del A. T. el testimonio de Cristo y de los Apóstoles. No teniendo lugar este mismo criterio para los escritos del N. T., propuso para éstos el criterio del apostolado, negando consiguientemente la inspiración de los Evangelios de San Marcos y San Lucas y los Hechos de los Apóstoles. También algunos católicos, como Ubaldi, el P. Lagrange, Zaro, siguieron la tesis de Michaelis, basándose, más que en sus argumentos, en la práctica de los Padres que acudían a este criterio práctico para probar la inspiración o no inspiración de un libro contra los herejes; y admitiendo, por supuesto, la inspiración de los Evangelios de San Marcos y San Lucas y los Hechos, obras escritas por discípulos de apóstoles que recogieron en ellas la predicación de sus maestros. Impugnaron esta sentencia, entre otros, Franzelin, Zanecchia, Pesch, Bea, Perrella, Benoit.

Decimos que el criterio del apostolado tomado como criterio formal para discernir la inspiración de un libro no es criterio válido. Pues

a) "no es universal"; no todos los libros del N. T. fueron escritos por apóstoles, ni los del A. por profetas. La tradición, que siempre consideró como inspirados Mc., Lc. y Hechos, si bien el contenido pertenece a los apóstoles, atribuyó constantemente su composición literaria a los evangelistas Marcos y Lucas;

b) "ni es eficaz", ya que el apostolado y la inspiración son dos carismas distintos que no se exigen uno al otro como complemento necesario y pueden muy bien darse separadamente. Aquél es un carisma permanente que se da para la predicación del evangelio y lleva consigo la infalibilidad; éste es un influjo transitorio que constituye a Dios autor del libro y se da sólo para el libro en cuestión; de otro modo siempre que el apóstol escribiese sobre cosas de fe y costumbres lo haría inspiradamente. Si de hecho se dan juntos ambos carismas, ello es debido a una conexión meramente extrínseca: Dios quiso escoger para escribir libros inspirados precisamente a los apóstoles.

c) Del hecho de que los apóstoles recibiesen la promesa del Espíritu Santo para el cumplimiento de su misión—a la que pertenece no sólo la palabra, sino también los escritos—sólo se podría concluir que cuando escribían eran infalibles como cuando hablaban, no que lo hiciesen con inspiración bíblica.

El criterio del apostolado únicamente puede considerarse válido en sentido negativo, manifestativo y considerando la cuestión de facto.

a) "Negativamente", en cuanto que ningún libro ha sido escrito inspiradamente después de la muerte del último apóstol; con el Apocalipsis de San Juan se cerró la revelación pública. Resulta entonces el criterio claro y práctico al que acuden los Padres para probar frente a los herejes la no inspiración de un libro que no tiene origen apostólico, o mejor que es de época posterior a la de los apóstoles, sin que por lo mismo creyesen criterio formal de la inspiración el carisma apostólico. Por este procedimiento excluye el Fragm. Muratoriano al *Pastor Hermas* del canon (R. 268).

b) "Como criterio manifestativo", en cuanto que los apóstoles manifestaron qué libros estuviesen inspirados, para saber lo cual ellos mismos precisaron de una revelación o iluminación del Espíritu Santo.

c) Partiendo "del hecho" de que todos los libros del N. T. han sido escritos por apóstoles, y considerando en los Evangelios de San Marcos y San Lucas y en los Hechos, más bien la obra de los apóstoles San Pedro y San Pablo, cuya predicación recogieron los autores literarios, podría en la práctica argüirse: si es escrito apostólico, está inspirado; de lo contrario, no.

LOS CRITERIOS TOMADOS DE PARTE DE DIOS

1. LA ILUMINACIÓN INTERNA DEL ESPÍRITU SANTO.

Algunos protestantes, al no admitir el magisterio infalible de la Iglesia y viendo la insuficiencia de los criterios tomados de la Sagrada Escritura, señalaron como criterio de inspiración el testimonio inmediato de Dios al alma: el Espíritu Santo le testifica interiormente la inspiración de los libros. "Nuestra plena persuasión y certeza de la verdad infalible y de la autoridad divina—escribe la Confesión de Westminster—provienen de la obra interna del Espíritu Santo, que testifica por y con la palabra de nuestros corazones." En consecuencia—escribe Calvino—, "la Escritura ha de conocerse como las cosas blancas y negras manifiestan de por sí su color y las cosas dulces y amargas su sabor".

Criterio de todo punto inadmisible, ya que:

a) "no es claro", pues se trata de un criterio meramente subjetivo expuesto a errores y alucinaciones, como comprueba el hecho de que no pocos tuvieron sus elucubraciones como iluminación del Espíritu;

b) "no es universal". No negamos que en algún caso particular pueda haberse dado esa iluminación, pero no es evidentemente el camino ordinario seguido por la Providencia Divina. El mismo Michaelis confesaba no haber recibido jamás tal iluminación del Espíritu Santo.

NOTA.—A los precedentes criterios podríamos añadir algunos otros tan manifiestamente inadmisibles que apenas merecen ser consignados. Así, el completamente arbitrario de Lutero, que señala *"la intensidad con que Cristo es predicado"* conforme a su doctrina, claro está, de la justificación por la sola fe, por lo que lógicamente ha de rechazar la carta de Santiago. Y el de *"una investigación científico-histórica* de la formación del Canon", que ni es accesible a todos, ni puede dar la certeza de fe requerida.

Tampoco es preciso advertir que para los protestantes que se dejaron imbuir por el racionalismo y el modernismo, la cuestión del Criterio de la Inspiración apenas tiene razón de ser, dado que para ellos la inspiración es simplemente la manifestación de los sentimientos religiosos, o una especie de entusiasmo religioso que nada tiene que ver con el verdadero concepto de Inspiración.

2. EL TESTIMONIO DE DIOS, TRANSMITIDO POR LA TRADICIÓN APOSTÓLICO-ECLESIÁSTICA Y PROPUESTO POR EL MAGISTERIO INFALIBLE DE LA IGLESIA.

El testimonio de Dios es absolutamente necesario, ya que la inspiración es un fenómeno sobrenatural sin repercusiones exteriores en el hombre o en el libro que puedan detectarla; sólo si El nos manifiesta que inspiró un libro podemos nosotros llegar al conocimiento de este hecho. Este testimonio divino es recogido y transmitido por la Tradición apostólico-eclesiástica que nos garantiza, con certeza divina como fuente divina que es de revelación, la existencia de esta revelación concreta de la inspiración de los libros sagrados. Finalmente, el Magisterio Eclesiástico propone infaliblemente a los fieles esta verdad revelada por Dios y contenida en la Tradición.

1. *Este criterio goza de las cualidades que señalábamos al principio, por lo que es el criterio válido de la inspiración.*

a) Es "*claro*" y accesible a todos, como lo es el Magisterio eclesiástico que no exige investigaciones personales, sino sencillamente el dócil asentimiento a sus enseñanzas.

b) Es "*universal*", pues se da respecto de todos los libros sagrados del A. y N. Testamento y sólo respecto de ellos, como demuestra el tratado del Canon.

c) Es "*exclusivo*", pues sólo se da respecto de los libros realmente inspirados.

d) "*Da certeza infalible*", porque este criterio se funda últimamente en la revelación divina y próximamente en el Magisterio infalible de la Iglesia.

2. *Con este criterio están de acuerdo las afirmaciones de los Padres que invocan siempre la tradición apostólica y la autoridad y práctica de la Iglesia, que, apoyada en aquélla, ha determinado y definido el Canon de los libros inspirados en diversos Concilios.*

a) San Ireneo afirma que solamente la Iglesia posee las verdaderas Escrituras, porque sólo ella las ha recibido de la tradición transmitida por los apóstoles *(Adv. Haer.* 1, 2, 1-2. Cfr. R. 209, 213, 242). Tertuliano afirma que las Escrituras son patrimonio de la Iglesia, la cual, dice, los ha recibido de la tradición apostólica *(Praescr* 15-19; PL 2, 29-31). San Agustín determina el canon basándose en la autoridad de la Iglesia, entre las que da preferencia a las Iglesias apostólicas *(De doctr. christ.* 2, 8, 12. R. 1.584); y escribió: "Yo no creería al Evangelio si no me moviere a ello la autoridad de la Iglesia" *(Cont. epist. Manich.* 5, 6. R 15,1). (Cfr. más testimonios en Perrella, o. c. pág. 24, nota 3.)

b) El Tratado del Canon recorre los diversos Concilios en que la Iglesia determinó y propuso a los fieles la lista de libros inspirados (EB 16.18. 19-20.24.32). El Tridentino dice: "Para que nadie pueda dudar cuáles son los que recibe este Concilio, ha juzgado conveniente insertar en este Decreto el Indice de los Libros Sagrados". Sigue la lista en que se enumeran todos los de nuestra Biblia y añade: "Si alguno no recibiese como sagrados y canónicos estos mismos libros íntegros con todas sus partes, como ha sido costumbre leerlos en la Iglesia Católica..., sea anatema" (EB 43-45). En semejantes términos se expresa el Vat. I (EB 62).

"Nosotros creemos que la Biblia es la Palabra de Dios porque la Iglesia nos lo enseña... Así, pues, la lógica interna de la fe en la Inspiración divina de la Biblia es la siguiente: Creo en Cristo y su Iglesia; la Iglesia me da la Biblia como Palabra de Dios y yo no la conozco y reconozco como tal sino gracias a esta garantía que me proporciona la Iglesia misma. Mi fe no depende de las ideas o apreciaciones que yo pudiera tener sobre la Biblia ni de los sentimientos que ésta pudiera hacer brotar en mí o en otras personas por su grandeza, belleza, orden, o por la revelación que dé acerca del designio de Dios sobre el mundo y acerca de la economía de nuestra salvación. La Biblia es la Palabra de Dios porque la Iglesia, en la cual yo creo, cree en esta verdad" (G. Auzou, o. c., pág. 19).

NOTA.—El P. Artola, P. C., presentó un trabajo en el Coloquio Bíblico Internacional de Madrid (1965), titulado "Criteriología de la Inspiración y Canonicidad". En él somete a revisión toda la vieja problemática. A su juicio, la cuestión padece un vicio radical: por razones de polémica antiprotestante se la limita al nivel de la regla de fe. En la actualidad, superada aquella mentalidad de polémica y expuestas con toda claridad las relaciones entre la Biblia y la Iglesia en la Constitución "Dei Verbum", propugna el planteamiento de la autoridad de la Iglesia en lo referente al Canon y la Inspiración en el tratado de la Revelación tal como ésta ha sido estructurada en la citada Constitución.

En cuanto a la criteriología misma, distingue tres planos diferentes en la utilización de los criterios de inspiración: el plano *apologético* (credibilidad del hecho de la inspiración), el plano *dogmático* (la regla próxima de fe: el Magisterio) y el plano *teológico* (la razón teológica en favor de la Inspiración y el Canon). En cuanto al argumento de Tradición, advierte que dicho argumento es una suma de pruebas tomadas de los diversos documentos. Entre estos argumentos parciales que se engloban en el título de Tradición, el de la apostolicidad tiene su valor propio junto a las demás pruebas tomadas de la Escritura: la tradición judía, la tradición cristiana y los documentos del Magisterio.

El trabajo se publicará próximamente en las Actas del Coloquio.

¿QUE CRITERIO TUVO LA IGLESIA PRIMITIVA?

Hemos visto que la Revelación contenida en la Tradición apostólico-eclesiástica, y propuesta por el Magisterio de la Iglesia, es el criterio por el que nosotros conocemos la inspiración de los Libros Sagrados. Pero queda por preguntar: ¿en qué criterio se apoyó la Iglesia Primitiva, cuando todavía no existía esa Tradición, para incluirlos en el Canon? Cuándo y cómo fueron incluidos lo expondrá el tratado del Canon. Por lo que se refiere al criterio general, no están de acuerdo los autores.

Rahner afirma (cfr. más adelante su teoría sobre la Inspiración) que la Escritura es un elemento constitutivo de la Iglesia Primitiva; los libros sagrados surgen como "actos vitales de la misma", en los cuales ella se autorrepresenta a sí misma, expresa su fe, su vida. Al verse autorrepresentada a sí misma en los libros sagrados, al captar su relación indisoluble, su unión existencial con la Escritura, "su libro", lo reconoce y testifica como inspirado y canónico.

Congar ve también en la Escritura un elemento constitutivo de la Iglesia, interno a ella. Pero opina que Rahner deja en la oscuridad el papel externo de los Apóstoles en la formación de la Escritura. El parte del hecho de que éstos son causa eficiente instrumental de la Iglesia; son anteriores a ella y parte integrante de la misma, de modo que están sobre ella y en ella. Advierte que las notas características que la tradición exige y atribuye a los escritos inspirados, y les dan el carácter de norma oficial que constituye la canonicidad—*elección* por parte de Dios, *misión* de transmitir su mensaje, *carisma* que precisa el autor sagrado, *autoridad* que los fieles han de aceptar—se dan sólo en los Apóstoles. De ello concluye que apostolicidad y canonicidad van unidas, i. e., el haber sido escritos por apóstoles fue el criterio para detectar el carácter oficial y canónico de los libros. Las obras de Marcos y Lucas entraron en el canon de libros inspirados porque tienen como fundamento a Pedro y Pablo. En la concepción de Rahner, el sujeto de la inspiración es más bien la Iglesia; en la de Congar, los Apóstoles.

Tal vez hallemos la explicación adecuada si conjuntamos los datos de ambos autores y los consideramos en el ambiente de aquellos primeros años de la Iglesia Primitiva. Esta recibió y consideró como inspirados los libros del Antiguo Testamento, que habían sido escritos en su mayoría por *Profetas*. En ese ambiente debió considerar como algo del todo lógico el que los escritos de los *Apóstoles*, que recibieron de Cristo la misión de fundar la Iglesia y una efusión extraordinaria del Espíritu Santo, gozasen también en sus escritos del carisma de la inspiración de que habían gozado los heraldos de la Antigua Alianza. Al ver, por otra parte, que tales escritos expresan la auténtica fe revelada por Jesucristo y predicada desde el principio por los Apóstoles, la Iglesia halló en los datos anteriormente mencionados el punto de partida para sospechar la inspiración de los escritos neotestamentarios e, iluminada por el Espíritu Santo, afirmó la inspiración de los mismos.

A P E N D I C E

¿PUDO PERDERSE UN LIBRO INSPIRADO?

1. Un libro inspirado antes de ser canónico

No hay dificultad en admitir la posibilidad. Pudo Dios inspirar un libro con una misión peculiar sin trascendencia para el futuro de la Iglesia. Cumplida aquélla, nada exigiría su inclusión y permanencia en el Canon a través de los siglos.

Si de hecho se perdió alguno, no lo sabemos. El Antiguo Testamento menciona libros, escritos algunos por profetas y que pudieron estar inspirados, y han perecido (cfr. Num. 21, 14; Jos. 10, 13; II Par. 9, 29; 12, 15; 33, 19). En el Nuevo Testamento se hace mención de una carta a los *corintios* y otra a los *laodicenses* que se habrían perdido. Pero la frase de I Cor. 5, 9: "Os escribí en carta que no os mezclarais con los fornicarios" puede referirse a esta misma primera carta a los corintios, en que ya escribió sobre esto (5, 2). Y la frase de Col. 4, 16: "Y la (carta) que he escrito a Laodicea leedla también vosotros", podría interpretarse de una carta circular (la de los Efesios), que había de ser leída en todas las iglesias, y que cuando escribe a los Colosenses se encuentra en Laodicea.

2. Un libro inspirado y canónico

No habría dificultad en admitir la posibilidad, siempre que las verdades doctrinales en él contenidas se hallen en los libros conservados, dado que nada se perdería de la revelación. De hecho podemos afirmar que no se ha perdido ninguno; no es posible admitir tal incuria por parte de la Iglesia y los cristianos que diese lugar a la pérdida de un libro que hubiese sido incluido en el depósito de la revelación.

¿Si apareciese un libro del que se demostrase con toda certeza que tenía como autor a un apóstol, debería retenerse como inspirado e incluirlo en el Canon? Así lo creen algunos; pero no es fácil que la Iglesia, que definió en Trento la inspiración y canonicidad de los libros bíblicos basándose en la Tradición, incluyese en el Canon libros sobre los que faltase esa Tradición. "*Titulus apostolicus favet, de facto, inspirationi, praesumit pro inspiratione, statuit possibilitatem inspirationis; sed utrum hoc sufficiat ad accipiendas ut inspiratas illas epistulas hoc est omnino aliud. Opportet traditionem diligenter investigare, profundeque ponderare, ultimum juditium relinquere Ecclesiae magisterio. Ita in Ecclesia primitiva titulus apostolicus inspirationi quidem favebat; sed solum veterum testimonium rem dirimebat.*" (Perrella.)

CAPITULO II

La existencia de la inspiración

Bibliografía (Cfr. cap. III, Naturaleza).

Prenotandos:

Hemos probado en el capítulo precedente que el criterio válido para demostrar la inspiración de los libros sagrados es el testimonio de Dios, transmitido por la Tradición y propuesto por el Magisterio eclesiástico. Ello determina las tres partes de que constará el presente capítulo.

No tratamos ahora de averiguar cuántos y cuáles son los libros inspirados—lo que constituye el objeto del Tratado del Canon—, sino sólo demostrar que existen libros escritos bajo el influjo del Espíritu Santo que llamamos inspiración bíblica.

Advirtamos también—por lo que al testimonio de la Sagrada Escritura se refiere—que aquí no la consideramos como libro inspirado (es lo que se trata de probar), sino como un documento de probada fidelidad histórica que nos transmite la enseñanza de Jesucristo y de los Apóstoles, cuya divinidad e infalibilidad, respectivamente, constan por otros Tratados.

I. EL TESTIMONIO DE LA SAGRADA ESCRITURA PARA LOS LIBROS DEL A. T.

A) El testimonio de los judíos.

No encontramos en los libros del A. T. un solo testimonio explícito de su inspiración. Pero encierran una serie de indicios que nos permiten concluir sin vacilación alguna que los judíos estaban persuadidos de la inspiración de los mismos.

a) Los hagiógrafos nos dicen repetidas veces haber recibido *mandato*

divino de escribir sus obras (Ex. 17, 14; Is. 8, 1.30; Jer. 36, 1 ss.; Ez. 24, 2; Hab. 2, 2, etc.).

b) Quienes pronunciaron y escribieron los libros sagrados son llamados *boca de Yavé,* y se dice que profirieron *palabras del Señor* (II Sam. 23, 2; Jer. 15, 19; Lc. 1, 70; II Pt. 1, 20). Los profetas repiten con frecuencia: "Esto dice el Señor." Y el libro por ello escrito es llamado *Libro o palabra de Dios* (Jos. 24, 26; Is. 34, 16; Neh. 8, 8).

c) Aquel mandato va dirigido a hombres *llenos del Espíritu de Yavé* que irrumpe en ellos a fin de capacitarlos para la misión que Dios les confía (Núm. 11, 25; 24, 2; I Sam. 10, 6.10; Jer. 20, 9). Este último pasaje "es uno de los más importantes de la literatura profética, porque muestra con un ejemplo concreto la inspiración "in actu" (Condamin).

d) Existe en los judíos una colección de libros que son tenidos en grande honor, *colocados junto al Arca* de la Alianza, llamados *santos* (Dt. 31, 9.26; Jos. 24, 26; I Sam. 10, 25; I Mac. 12,9; II Mac. 2, 13; Dan. 9, 2; Pról. al Ecco.).

Los *autores judíos extrabíblicos* confirman esta creencia de los hagiógrafos en la inspiración de los libros sagrados:

a) Filón llama a los escritos sagrados "libros sagrados", "sagradas Escrituras". Cita con las fórmulas: "el libro sagrado", "un oráculo de Dios", etcétera. Considera la Escritura dictada palabra por palabra, y dice que no es posible hacer una versión de la misma sin una ayuda especial de Dios.

b) Flavio Josefo dice que entre los judíos no puede cualquiera escribir la historia (sagrada), sino que esto sólo es dado a los "profetas", los cuales conocieron "por inspiración las cosas antiquísimas", por lo cual los judíos consideraban sus libros como sentencias divinas.

c) Los *talmudistas* afirman que los libros sagrados provienen del Espíritu de Dios, por lo que son fuente absoluta de verdad. De ahí que "manchasen las manos", y quienes los tocaban debían lavar aquéllas.

B) El testimonio de Cristo y los Apóstoles.

a) Cristo y los Apóstoles atribuyen a la Sagrada Escritura una *autoridad absoluta* e infalible, de modo que cuanto en ella se contiene ha de verificarse necesariamente (cfr. Mt. 5, 18; Lc. 24, 44; Jn. 10, 35; Act. 1, 16).

b) La razón por la que le atribuyen tal autoridad es porque en las Escrituras habla Dios, de modo que tenemos en ella su palabra *(origen divino)* (cfr. Mt 22, 31.32; Jn. 5, 46; Act. 1, 16; Gal. 3, 8, etc).

c) Atribuyen el contenido de los libros sagrados a *Dios* como *causa principal* del mismo, al *hombre* como causa *instrumental* (crf. Mt. 1, 22; Act. 1, 16; 4, 19.25).

C) El testimonio clásico de San Pablo.

"Toda Escritura divinamente inspirada (es) útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia" (II Tim. 3, 16).

1. *Toda Escritura.*

Si tomamos la expresión en sentido colectivo significaría "la Sagrada Escritura en su conjunto". Si en sentido distributivo: "cuanto es—quidquid est—Sagrada Escritura. Dado que falta el artículo, es más probable este sentido.

2. *Divinamente inspirada.*

Algunos críticos y bastantes protestantes toman el adjetivo *zeópneustos* en sentido activo: spirans Deum (sentimiento de piedad, devoción).

Los católicos interpretamos en sentido pasivo: inspirada por Dios, basándonos en las siguientes razones:

a) Los adjetivos en *-tos* suelen tener, y con más frecuencia si entra en su composición el nombre de Dios, sentido pasivo. Así zeodatos (dado por Dios), zeognostos (conocido por Dios), zeodidaktos (enseñado por Dios), etcétera. Cfr., sin embargo, zeokritos (que juzga a los dioses).

b) El contexto en el que se trata de sentido distributivo y se afirma la utilidad de la Sagrada Escritura. El sentido activo no se da en todos los libros y vale sólo para la lectura privada.

c) En el A. T. el Espíritu actúa y dirige al profeta y éste es un hombre "lleno del Espíritu de Yavé"; es él quien está lleno, no se dice que él dé el Espíritu (cfr. Jer. 20, 7). Y en esta línea se mueve San Pablo (Rom. 8, 4; I Cor. 12, 7.11).

d) La tradición judía y patrística (cfr. después B II) consideraron siempre la Sagrada Escritura como el término de la acción divina, i. e. como "inspirada" (sentido pasivo).

e) En la literatura profana aparece cuatro veces [en Ps. Focílides, Plutarco (dos) y en Vetio], siempre con sentido pasivo.

Nota.—Los protestantes suelen citar el texto de Orígenes: "Los profetas, recibiendo de la plenitud de Dios, cantaron cuanto venía de aquella plenitud, y, por ello, las páginas sagradas *spirant* la plenitud del Espíritu; no hay cosa alguna ni en los profetas, ni en la Ley, ni en el Evangelio, que no descienda de la plenitud de la divina

majestad. De ahí que *spirent* aún hoy las palabras de plenitud, pero *spirant* solamente para aquellos que tienen ojos para ver cosas divinas, oídos para oír lo divino y olfato para percibir cuanto es de la plenitud" (In Jer. 21, 2; PG. 13, 536).

De acuerdo con cuanto afirma Orígenes. Pero advirtamos que ese sentido activo no excluye el pasivo; más bien proviene de él: porque la Sgda. Escritura está inspirada y encierra doctrina y sentimientos divinos, excita la piedad y devoción en quien se acerca a ella con las debidas disposiciones.

3. *Divinamente inspirada es útil.*

Dado que en el texto griego falta el verbo copulativo, el "inspirada" podría considerarse como atributo (toda Escritura, divinamente inspirada, es útil) o como predicado (toda Escritura es divinamente inspirada y útil).

En el primer caso se afirma indirecta e implícitamente la inspiración; en el segundo, directa y explícitamente. Para nuestro intento, prácticamente es lo mismo. El contexto—San Pablo intenta recomendar la utilidad—favorece el sentido atributivo.

D) EL TESTIMONIO CLÁSICO DE SAN PEDRO.

"*Ninguna profecía de la Escritura es de interpretación particular, pues la profecía no ha sido proferida en los tiempos pasados por voluntad humana, antes bien, movidos por el Espíritu Santo, hablaron de parte de Dios los hombres*" (II Pt. 1, 20-21).

— La crítica textual como lección más difícil y que explica más fácilmente la derivación de la otra, considera más probable la lección "apo" (de parte de), que "agioi" (santos) de la Vulgata.

— El texto se refiere a la profecía hablada y a la escrita.

— San Pedro quiere dar a sus fieles un criterio de interpretación de las Escrituras y les dice que éstas no pueden ser interpretadas con el solo ingenio de la razón humana. La razón es que tienen "origen divino": los hagiógrafos han sido meros instrumentos del Espíritu Santo por medio de los cuales nos ha hablado Dios.

PARA LOS LIBROS DEL N. T.

Algunos quieren concluir la inspiración del N. T. de la amplia difusión del Espíritu Santo que testifican los Evangelios, los Hechos y las Cartas de San Pablo. Si en el A. T. el Espíritu inspiró los escritos antico-testamentarios, con mayor motivo parece que el Espíritu Santo debió inspirar los del N. T.

Suelen aducirse los siguientes textos, que si no prueban de modo apodíctico, confirman lo que se prueba por otro camino.

a) *I Tim. 5, 18.*

"*Pues dice la Escritura: "No pondrás bozal al buey que trilla" y "Digno es el obrero de su salario."*

Parece colocar en el mismo plano el texto de Dt. 25, 4 y Lc. 10,7, en cuyo caso San Pablo daría aquí la inspiración del Evangelio de San Lucas, compuesto ya en esta fecha. El argumento supone que el "dice la Escritura" se refiere también al segundo texto.

b) *II Pt. 3, 15.*

"*Pablo os escribió conforme a la sabiduría que le fue concedida... sus espístolas, en las que hay puntos de difícil inteligencia, que hombres indoctos... pervierten no menos que las demás Escrituras.*"

Así escribe San Pedro cuando casi todas las cartas de San Pablo debían correr entre los fieles. Las equipara con las Escrituras del A. T. dándoles igual autoridad.

c) *San Juan en el Apocalipsis.*

Recibe varias veces el mandato de escribir: 1, 11.19; 2, 1; 19,9. Llama a su libro *profecía* (22, 19) y le asigna suma autoridad (22, 18 ss.).

Estos textos no exigen necesariamente la inspiración del libro, pero pueden corroborarla.

II. EL TESTIMONIO DE LA TRADICION

Puede considerarse:

A) Como argumento *histórico-apologético.* El consentimiento universal en favor de la inspiración de los libros sagrados no tiene otra explicación que la tradición apostólica y la revelación divina.

B) Como argumento *dogmático:* el consentimiento unánime de los Padres en proponer una verdad como dogma de fe es fuente de revelación, como demuestra la Teología Dogmática Fundamental. En cuanto a sus afirmaciones, hay que distinguir "la verdad" y "el modo" de expresarnos esa verdad. Sólo la primera pertenece al dogma, el segundo se acomoda a la cultura del tiempo.

1. Existe una tradición *unánime, constante y universal* entre los Santos Padres sobre la inspiración de los libros de la Sagrada Escritura. Discuten a veces sobre las diversas interpretaciones que pueden darse a perícopes difíciles, pero nunca vacilan en reconocer que están escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo.

2. Afirman que la Sagrada Escritura *no es un libro meramente humano, sino divino,* porque Dios es el autor principal de él y el hombre instrumento en sus manos.

a) *Los Padres Apostólicos* dicen que tanto los libros del A. T. como los del Nuevo son "palabra del Señor" (Didajé), "oráculo de Dios" (Clem. Rom.), "profecía del Espíritu Santo" (Ps. Bernabé), "Escritura Sagrada" (Clem. Rom. Polic.).

b) *Los Padres Apologetas* afirman que los autores sagrados son "profetas que han escrito movidos o llevados por el Espíritu Santo o por el Verbo de Dios" (S. Just.), "inspirados por Dios" (S. Just.), "semejantes a instrumentos musicales tocados por Dios" (Atenag., Teof., Antioq.).

c) Los Padres de los siglos III-VII hablan de idéntica manera: "El profeta ha sido el instrumento a través del cual Dios nos ha comunicado su voluntad" (S. Hipól., Eus., S. Abros., S. Jn. Cris., S. Jer., S. Agust., S. Gr. Mag.). "El hombre ha escrito el libro sagrado bajo la inspiración divina, es decir, Dios ha inspirado la Sagrada Escritura" (Oríg., S. Hilar., S. Atanas., S. Efrén, S. Epifan., S. Jn. Cris., S. Jer., S. Agust.). Consiguientemente, "las Escrituras son oráculos de Dios, palabra de Dios" (S. Ir., S. Bas., S. Cipr., S. Gr. Naz., S. Epif.), "cartas que nos envía desde el cielo el Padre Celestial" (S. Jn. Cris., S. Agust., S. Gr. Mag.).

3. Afirman expresamente la inspiración contra los paganos para probarles también con autoridad divina el monoteísmo, contra los gnósticos y maniqueos que atribuían el A. T. al principio del mal, y como fundamento de la inerrancia para poner base sólida a la Teología.

III. EL MAGISTERIO ECLESIASTICO

El Magisterio Eclesiástico, recogiendo el testimonio de la Sagrada Escritura y la Tradición, ha enseñado esta verdad en sus documentos, a la vez que ha ido determinando el concepto de Dios "autor" de la Sagrada Escritura. A manera de ejemplo, y poniendo de relieve este progreso, citaremos los siguientes documentos que, por razones pedagógicas, dividimos en tres grupos:

GRUPO PRIMERO:

a) "*Los Estatutos de la Iglesia Antigua*" (siglos V-VI): "Se ha de preguntar también (al obispo consagrando) si cree que hay un solo mismo autor y Dios del N. y del A. T., es decir, de la Ley, de los Profetas y de los Apóstoles" (EB. 23).

— Contra el error maniqueo que afirmaba que el A. T. procede del principio del mal.

b) "*La Carta de León IX a Pedro de Antioquía*" (siglo XI): "Creo también que hay un solo autor, Dios y Señor omnipotente, del N. y del A. Testamento..."(EB. 26).

c) "*El Concilio Lugdunense II*" (siglo XIII). En la profesión de fe propuesta a Miguel Paleólogo se dice: "Creemos igualmente que hay un solo y mismo autor del N. y del A. T., es decir, de la Ley, de los Profetas y de los Apóstoles" (EB. 28).

— *En estos documentos se afirma que Dios es el autor de la Sagrada Escritura.*

GRUPO SEGUNDO:

a) "*El Concilio Florentino*" (siglo XV): "La sacrosanta Iglesia Romana profesa que es un solo y mismo Dios el autor del A. y del N. T...., ya que, inspirándoles el Espíritu Santo, hablaron los santos de ambos Testamentos" (EB. 32).

b) "*El Concilio Tridentino*" (siglo XVI): "Si alguno no recibiese como sagrados y canónicos estos mismos libros íntegros con todas sus partes, como ha sido costumbre leerlos en la Iglesia Católica y se contienen en la antigua Versión Vulgata Latina... sea excomulgado" (EB. 42, 45).

El Tridentino intentaba directamente afirmar el valor de la tradición y la inspiración de los libros y fragmentos deuterocanónicos; indirectamente da la misma doctrina sobre nuestra cuestión que el Florentino.

c) "*El Concilio Vaticano I*" (siglo XIX): "Si alguno no recibiese como sagrados y canónicos los libros de la Sagrada Escritura o negase que fueron divinamente inspirados, sea excomulgado" (EB. 64).

— *En estos documentos se afirma, como en los anteriores, que Dios es el autor de la Sagrada Escritura, y se añade la razón: porque están inspirados por el Espíritu Santo.*

GRUPO TERCERO:

a) "La Encíclica *Providentissimus Deus*" de León XIII (año 1893): "... pues el mismo Dios los (a los hagiógrafos) excitó y movió con virtud sobrenatural a escribir y El mismo les asistió mientras escribían, de tal manera que ellos concebían rectamente, querían relatar fielmente y expresaban a propósito con verdad infalible todo y solamente lo que El ordenaba escribir. De otro modo no sería el autor de toda la Sagrada Escritura" (EB. 110).

Dios excita al hagiógrafo a que escriba.

Mientras compone su libro, Dios influye en el entendimiento para que conciba "rectamente"; en la voluntad para que quiera relatar "fielmente";

en las facultades ejecutivas para que expresen "infaliblemente" lo que Dios quiere comunicar.

b) La Encíclica *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV (año 1920): "Dios, por un don de su gracia, ilumina el espíritu del escritor en lo que respecta a la verdad que éste debe transmitir a los hombres en nombre de Dios; mueve en seguida su voluntad y lo impulsa a escribir; y por fin, le da la asistencia especial continuada hasta el término del libro." (EB. 461).

Supone la doctrina de León XIII y concreta más.

Dios influye en el entendimiento con un "lumen"; en la voluntad con una "moción"; en las facultades ejecutivas con una "asistencia".

c) La Encíclica *Divino Afflante Spiritu,* de Pío XII (año 1943). Del contenido del párrafo, EB. 565, podemos concluir que según Pío XII "el hagiógrafo es instrumento vivo empleado por el Espíritu Santo según su propia índole".

Resume la doctrina de los documentos precedentes.

Da el fundamento de los diversos géneros literarios.

— *En esta última serie de documentos se afirma lo de las dos series precedentes y, además, se describe ampliamente el fenómeno de la inspiración, el influjo de Dios en el hagiógrafo.*

CAPITULO III

Naturaleza de la inspiración

BIBLIOGRAFIA GENERAL

FREY, J.: *La révélation d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ.* RB. 13 (1916) 472-510.

VAN DEN OUDENRIGN, M. A.: *De prophetiae charismate in populo israelitico libri quattuor.* Roma 1927.

VOSTE, J. M.: *Inspiratio biblica juxta testimonium ipsius S. Scripturae et definitiones Eccae.* Ang. 3 (1926) 23-45.

LUSSEAU, H.: *Essai sur la nature de l'inspiration écrituraire.* París 1930.

PERRELLA, G. M.: *La nozione dell'ispirazione scritturale secondo i primitivi documenti cristiani.* Ang. 20 (1943) 32-52.

BEA, A.: *Deus auctor Scripturae. Herkunft und Bedeugtung der Formel.* Ang. 20 (1943) 16-31.

IDEM: *De inspiratione et inerrantia Sacrae Scripturae* (Notae historicae et dogmaticae). Roma 1947.

IDEM: *Die Instrumentalitätsidee in der Inspirationlehre.* Roma 1951.

IDEM: *Libri sacri Deo dictante conscripti.* EstEcl. 34 (1960) 329-337.

DE PAMPLONA, C.: *Algunas cuestiones relacionadas con la naturaleza del influjo inspirativo.* EstFranc. 49 (1948) 36-55.

SEBASTIÁN, F.: *Interpretación teológica de la inspiración.* XIV Sem. Bíblica Española. Madrid 1954.

MORRIS, H. D.: *The concept of inspiration in the Roman Catholic Church teaching and developments since the Concil of Trent.* AusBR. 1 (1951) 113-133.

CUADRADO MASEDA, A.: *La teoría de la instrumentalidad explica, facilita y garantiza el concepto de inspiración bíblica.* XIV Sem. Bíblica Española. Madrid 1954, páginas 165-175.

ALONSO SCHÖKEL, L.: *Preguntas nuevas acerca de la inspiración.* XVI Sem. Bíblica Española. Madrid 1956, págs. 273-290.

GALBIATI, E.: *Teología de la inspiración.* Barcelona (Pequeña Bibliot. Herder) 1961.

Trataremos esta cuestión históricamente. Así veremos cómo se ha ido elaborando el concepto de inspiración. Partiendo de los datos bíblicos llegaremos a nuestro actual concepto y señalaremos los caminos por los que ha de continuar el estudio para poder precisar más clara y determinadamente la naturaleza de este fenómeno.

A) La Sagrada Escritura.

BIBLIOGRAFIA

PERRELLA, C. M.: *Ispirazione profetica e inspiratione scritturale. Origine e natura.* DivThPi. 36 (1933) 121-143.
DE AMBROGGI, P.: *L'ispirazione nel pensiero di S. Pietro.* La Scuol. Catt. 71 (1943) 349-363.
ENCISO, J.: *El modo de la inspiración profética según el testimonio de los Profetas.* EB. 9 (1950) 5-37.

No nos da un concepto determinado de la inspiración, pero sí una serie de datos básicos y fundamentales que servirán de puntos de partida.

Ante todo hay que distinguir, con P. Benoit, la inspiración "profética" de la inspiración "escriturística". En la primera se da un impulso irresistible por parte de Dios en el hombre que apenas deja lugar a la iniciativa de éste: Dios le habla de modo que su única misión es recibir el mensaje y transmitirlo (Ex. 4, 15-16; Núm. 28, 38; II Sam. 23, 2; Is. 59, 61; Ez. 3, 24; Dan. 10, 1, etc.), y cuando le manda no se puede resistir a su orden (Jer. 1, 7; 20, 7-9; A. 3, 8; 14, 16; I Pt. 1, 20). En la escriturística no se hace mención de revelación ni de impulso del Espíritu que empuje irresistiblemente a escribir; más bien, los autores sagrados dan la impresión de que componen sus obras con sus solas propias fuerzas naturales (Jos. 10, 13; I Reg. 11, 41; 14, 19-29; Prov. 31, 1; II Mac. 2, 24 s.; Lc. 1, 1 s.).

La Biblia habla de la *inspiración* de los libros sagrados tanto en el Antiguo Testamento, en que Dios invade a los hombres llamados al ministerio profético y habla por medio de ellos (Núm. 11, 16 ss. 25-29; I Reg. 22, 24; Ez. 2, 2 ss.; Jl. 3, 1; Ecco. 39, 8), como en el N. T., en que se afirma expresamente que está "divinitus insufflata" (II 3, 16); lo que implica una acción del Espíritu Santo en el hombre que no suspende—al contrario que la inspiración de la literatura helenística—la actividad de las facultades del hombre. También aparece la idea de *dictación* que puede verse reflejada en el "ne'um Yahvé", palabra de Dios, del A. T. (Ez. 3, 10; Jer. 14, 14; 23, 16; 26, 32) y en la expresión "por boca de" del N. T. (Act. 1, 16); si tenemos en cuenta las otras fórmulas y el sentido que a ésta dan los Padres y documentos eclesiásticos, queda claro que no se trata de una dictación

verbal mecánica. Semejante a esta idea es la de mensajero, pero, como advierte Schökel, añade muy poco a la precedente. Finalmente, la de *Dios causa principal y el hombre causa instrumental*, que se encuentra en el Antiguo Testamento, en que el profeta es llamado "boca" de Yavé, "su" profeta (II Sam. 23, 2; Jer. 15, 19), y los mismos profetas se sienten instrumentos suyos (Jer. 20, 7; Am. 3, 2); y en el N. T. cuando se dice que Dios habla por medio de sus profetas (Lc. 1, 10; Act. 1, 16; 2, 14-31; II Pt. 1, 20).

B) Los Padres.

BIBLIOGRAFIA

DELITZSCH, F. J.: *De inspiratione S. Ccripturae quid statuerint Patres Apostolici et Apologeae saec. II.* Leipzig 1872.
BARDY, G.: *L'inspiration des Peres de l'Eglise.* RScRel. 40 (1952) 7-26.
BACHT, H.: *Die Lehre von der prophetischen Inspiration beim Hl. Justinus Martyr.* Scholastik. 26 (1951) 481-495.
REILLY, W. S.: *L'inspiration de l'A. T. chez Saint Irénée.* RB. 14 (1917) 489-507.
SCHADE, L.: *Die Inspirationslehre des Heiligen Hieronymus.* Freiburg 1910.

Emplean las fórmulas antes mencionadas a propósito de la Sagrada Escritura. A veces utilizaron comparaciones con las que intentaban hacer resaltar el influjo de Dios en los hagiógrafos, no del todo aptas y un tanto peligrosas.

1. *Algunos testimonios:*

SAN JUSTINO

> "Cuando escucháis las palabras de los profetas dichas como por boca de alguno, no penséis que las dicen los *inspirados*, sino la Palabra de Dios que los movía" (Apol. I, 36).

EXHORTACION A LOS GRIEGOS (Anónimo, siglo III)

> "Los escritores sagrados... no necesitaban de palabras artificiosas...; les bastaba ofrecerse sencillamente a la acción del Espíritu Santo, para que aquel divino *plectro*, bajado del cielo, usando de los hombres a la manera como se utilizan los instrumentos, la cítara o la lira, nos revelara las realidades celestiales y divinas" (PG. 6, 256). (Se discute si el autor de esta obra afirma la inspiración mántica o admite que los hagiógrafos hicieron uso de sus facultades racionales.)

ATENAGORAS

"Porque los poetas y filósofos... han procedido por conjeturas, movidos según la simpatía del soplo de Dios, cada uno por su propia alma... Nosotros, en cambio, de lo que entendemos y creemos, tenemos por testigos a los profetas, que, *movidos por el espíritu divino,* han hablado acerca de Dios y de las cosas de Dios. Ahora bien: vosotros mismos, que por vuestra inteligencia y por vuestra piedad hacia lo de verdad divino sobrepasáis a todos, diríais que es irracional adherirse a opiniones humanas, abandonando la fe en el Espíritu de Dios, que ha movido, como a *instrumentos* suyos, las bocas de los profetas" (*Legación en favor de los cristianos,* 7 PG. 906 y sigs.; Ruiz Bueno, BAC. págs. 656 y sigs.).

TEOFILO ANTIOQUENO

"Los hombres de Dios, que fueron portadores de un espíritu santo y profetas, recibiendo de Dios *inspiración* y sabiduría, se hicieron discípulos de Dios y santos y justos. Por ello fueron tenidos por dignos de recibir la recompensa de convertirse en *instrumentos* de Dios y de ser henchidos de su sabiduría, y por esta sabiduría hablaron sobre la creación del mundo y sobre las demás cosas" (*Los tres libros a Autólico,* II, 9; PG. 6, 1065; Ruiz Bueno, BAC., pág. 795).

HIPOLITO

"Los profetas, preparados por el espíritu profético y honrados por el mismo Verbo, tenían en sí siempre al Verbo como un *plectro,* por el cual siendo movidos anunciaban lo que Dios quería" (*Sobre Cristo y el Anticristo,* II; PG. 10, 718).

ORIGENES

"Pues decía estas cosas pudiendo hablar o callar, ya que los profetas no mantenían inactiva su mente, como algunos piensan, de modo que hablasen obligados por el Espíritu, sino que eran libres para hablar o no hablar" (In Ezech., Hom. 6, 1; PG. 13, 709).

SAN GREGORIO NISENO

"Los hombres conducidos por la fuerza del Espíritu se llenan de las cosas santas, y por esto toda la Escritura se dice *divinamente inspirada* (zeópneustos), porque la enseñanza proviene de la inspiración divina" (Contra Eunom. 1, 7; PG. 45, 744).

SAN JERONIMO

"Toda la carta a los Romanos precisa una interpretación, y está envuelta en tantas oscuridades que para entenderla necesitamos de la ayuda del Espíritu Santo, que *dictó* estas mismas cosas por medio del apóstol" (PL. 22, 977).

SAN AGUSTIN

"Cristo, por la humanidad que asumió, es cabeza de todos sus discípulos, miembros de su cuerpo. Por tanto, cuando ellos escribieron las cosas que El reveló y dijo, no se puede en modo alguno decir que El no haya escrito, ya que sus miembros llevaron a cabo lo que conocieron por el *dictado* de la cabeza. Lo que El quiso que nosotros leyéramos de sus hechos y dichos se lo mandó escribir como a sus manos" (PL. 34, 1.070).

"Resultan viles (para la Iglesia maniquea) los dones del Antiguo Testamento y de su *autor,* y como diligentísima guardiana de su fama, no recibe las cartas más que de su esposo (Cristo)." El venera "a Dios autor de uno y otro testamento" (Contra Adimantum, 13, 6; PL. 42, 157).

SAN ISIDORO

"Estos son los escritores de los libros sagrados que hablaron con *inspiración divina...* Pero creemos que el *autor* de estas mismas Escrituras es el Espíritu Santo. Pues El mismo escribió, que *dictó* para que escribiesen los profetas" (De Ecc. Offic. 1, 12, 13; PL. 83, 750).

2. *Observaciones:*

— Los Padres utilizan las fórmulas ya mencionadas a propósito de la Sagrada Escritura y que entienden en el sentido recto allí indicado. Añaden la fórmula "Dios autor de la Sagrada Escritura", que no aparece en las fuentes bíblicas ni en los primeros escritores eclesiásticos. El primer documento que la utiliza es los *Statuta Ecclesiae Antiqua* (s. V-VI) cuya fórmula se repite en el Lugdunense II (s. XIII) y Concilio Florentino (s. XV) (EB. 23, 28 32).

— La fórmula "Dios autor" tiene no un sentido amplio—Dios autor de la economía del Antiguo y del Nuevo Testamento—sino el sentido estricto de escritor de los libros, ya que en este sentido negaban los maniqueos que Dios fuese autor de los libros del A. T. Y en este sentido la emplean los documentos posteriores, como el Vaticano I y León XIII (EB. 62, 110).

— En cuanto a la fórmula "dictar", los Padres griegos emplean los verbos "leguein" (Eusebio), "laleo" (S. Cirilo Alej.), "ypagoreuo", sugerir (Crisost.). Los latinos, el verbo "dictar" (S. Agust., S. Jer.). El sentido no es la dictación mecánica; el verbo puede tener un sentido más amplio y significa muchas veces: decir, componer, enseñar, prescribir, etc. El Concilio Tridentino la emplea, y que la entienda en este sentido amplio lo demuestra el hecho de que la aplique también a las tradiciones orales ("a Spiritu Sancto dictatas").

— Al utilizar la idea de "causa principal y causa instrumental" ponen

el acento más en el influjo de Dios que en la actividad del hagiógrafo en el fenómeno de la inspiración, con la pretensión de poner de relieve la dignidad y autoridad de la Sagrada Escritura en sus discusiones con los paganos que creían divinos sus libros religiosos. Ello los llevó a emplear comparaciones y terminología (instrumentos músicos) un tanto peligrosa, como demostró el montanismo: Montano, hacia fines del siglo II, afirmó la inspiración mántica (el hagiógrafo mientras compone su libro se encuentra en estado extático, en que está suspendida la actividad de sus facultades); error en que cayó también Tertuliano y contra el que reaccionaron firmemente los Padres siguientes, que abandonan la mencionada terminología y hacen resaltar la actividad de las facultades del hagiógrafo.

— Al hablar de la inspiración, los Padres han tenido ante sus ojos más bien el caso del profeta que recibe de Dios su mensaje con el encargo de transmitirlo a su pueblo; por ello generalmente identifican el concepto de inspiración con el de revelación, limitándose a hablar del influjo de Dios en el entendimiento.

C) La Edad Media.

BIBLIOGRAFIA

POPE, H.: *The scolastic view of biblical Inspiration.* IrThQ. (1911) 275-298. 275-298.

VOSTÉ, J.: *El beato Alberto Magno y la doctrina de la inspiración escrituaria.* CT. 15 (1917) 391-393.

ZANNECCHIA, D.: *Divina inspiratio Sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomae Aquinatis.* Roma 1898.

ZARB, S.: *S. Thomas et l'inspiration biblique.* RTh. 41 (1936) 367-382.

IDEM: *Le fonti agostiniane del trattato sulla profezia di S. Tomaso.* Ang. 15 (1938) 169-189.

SYNAVE, P.; BENOIT, P.: *Apend. en "St. Thomas d'Aquin", Somme théologique.* París 1947, págs. 293-353.

IBÁÑEZ ARANA, A.: *Las cuestiones "de prophetia" en Sto. Tomás y la inspiración bíblica.* Scrpt. Vict. (1954) 256-312.

HUGO DE SAN VICTOR († 1141)

Hace distinción entre profetas y hagiógrafos, con lo que se van aclarando conceptos.

SANTO TOMAS

— No escribió un tratado sobre la inspiración bíblica, como tampoco lo escribieron los grandes teólogos de la Edad Media.

— Escribió el tratado *De Prophetia*, del que, dados los datos en que convergen Profecía e Inspiración, pueden tomarse no pocas cosas que, si bien no permiten elaborar un concepto completo de inspiración, lo ilustran notablemente.

— Santo Tomás expuso maravillosamente la doctrina de la causa principal y la causa instrumental con su doble acción: la que le corresponde por su naturaleza y la que le viene de la causa principal. En el tratado *De Prophetia* prácticamente no utiliza la noción de instrumentalidad; "esta reserva nos invita a ser circunspectos y a preguntarnos en qué medida el carisma profético es en verdad un caso de causalidad instrumental" (Benoit: *S. Th. d'Aquin, La Prophétie,* II-II, 171-178). En cambio, hablando incidentalmente de los libros sagrados escribe: "El *autor principal* de la Sgda. Escritura es el Espíritu Santo... No hay inconveniente en que el hombre que fue *autor instrumental* de la Sgda. Escritura entendiese en una palabra muchas cosas." Pero advierte que la aplicación de la doctrina filosófica de causa principal y causa instrumental al caso de la inspiración ha de hacerse no de una manera unívoca, sino analógica, de modo que el hombre es sólo "como una especie de instrumento" (II-II, 173, 4), un instrumento "deficiente" respecto de la causa principal (II-II, 172, 4, ad 1).

— El Cardenal A. Bea, recogiendo los elementos esenciales de la doctrina del Doctor Angélico, expresa su concepto de la inspiración en los siguientes términos: "La inspiración bíblica es un don transeúnte, gratuito, mediante el cual Dios utiliza al hagiógrafo como instrumento para comunicar por escrito, sin error, aquellas cosas que el hagiógrafo conoció bien por revelación, bien por su propia inteligencia, o captó con su experiencia o aprendió de otros, y de las cuales, ayudado con un lumen sobrenatural, juzgó con certeza de verdad divina" (*De Inspiratione et Inerrantia Sacrae Scripturae* (In usum privatum). Roma 1947, página 32). Considera principalmente la parte cognoscitiva; distingue la *acceptio rerum* y el *judicium de acceptis,* que designa el conocimiento, no el juicio, segunda operación del entendimiento (Cfr. Redento della Croce, *Eph. Carm.,* 2 (1948) 315-332). Distingue la inspiración de la revelación; en aquélla, el entendimiento juzga de cosas que conoce de antemano. No habla del influjo en la voluntad y facultades ejecutivas.

D) De Trento al Vaticano I inclusive.

BIBLIOGRAFIA

KLEUTGEN: *Leonardii Lesii doctrina de Inspiratione,* in Apendice apud: SCHNEEMAN, *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concoedia initia et progressus.* Freiburg 1881.

HOLSTEIN, H.: *Lessius a-t-il été condamné au Conc. Vatican?* RSR. 49 (1961) 219-226.

BONFRERE, J.: *In totam Scripturam Sacram praeloquia.* Antwerp. 1921 (en Migne, *Scrip. S. Cursus Completus.* V, VI, 791.

HANNEBERG, D.: *Versucht einer. Geschichte der biblischen Offenbarung.* Regensburg 1850 (pág. 714).

JAHN, J.: *Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes.* Viena 1802 (páginas 91-111).

DIECKMANN, H.: *De essentia Inspirationis quid Conc. Vat. definierit et docuerit.* Greg. 10 (1929) 72-84.
WEYNS, N. I.: *De notione inspirationis biblicae juxta Conc. Vaticanum.* Ang. 30 (1953) 315-336.

El Concilio de Trento, lo mismo que el Florentino, alude al hecho de la inspiración, pero no la define formalmente. Su intento fue definir el canon de los libros sagrados que los protestantes limitaban, y el valor de las tradiciones que éstos negaban. A éstas aplica la fórmula "Spiritu Sancto *dictante*", "oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas" (EB. 42).

En la fórmula tridentina el verbo "dictar" tiene evidentemente un sentido amplio. Sin embargo, a partir de Trento muchos teólogos católicos explicaron la inspiración como un dictado de ideas que convierten al hagiógrafo prácticamente en un mero amanuense, un dictado a la manera como quien dicta su testamento a un notario, no precisamente de viva voz, sino sugiriendo las ideas, las frases y las palabras. Principales representantes de esta manera de pensar fueron:

BAÑEZ († 1604)

Afirma claramente la dictación verbal:

"El Espíritu Santo no solamente inspiró el contenido de la Escritura, sino que también dictó y sugirió cada una de las palabras... Dictar significa determinar las mismas palabras.

Como Dios dispone suavemente todas las cosas, así iluminaba la mente de cada escritor y le dictaba las palabras que mejor respondían a su estado y condición" (*Scholastica Commentaria in primam partem Angelici Doctoris D. Thomae usque ad sexagesimam quartam quaestionem complectentia.* Roma 1584. In q. 1, art. 8).

FRAY LUIS DE LEON († 1591)

"Dios, que dispone todas las cosas suavemente, se acomodaba al ingenio de cada uno y le dictaba aquellas palabras que le eran conocidas y familiares" (*Opera omnia,* 5, 222).

"En la Escritura, que es sagrada, no sólo es necesario que el Espíritu Santo inspire las sentencias a los escritores, sino que dicte cada una de las palabras" (*Opera omnia,* 5, 227).

BILLUART († 1757)

En su disertación sobre las reglas de fe escribe:

"Supongo todas las sentencias de la Escritura inspiradas y dictadas por el Espíritu Santo... Parece más probable que la naturaleza de la Sagrada Escritura requiere que no sólo los sentidos y sentencias, sino también cada una de las palabras hayan sido dictadas por el Espíritu Santo" (*De regula fidei, dissertatio,* 1).

Esta era también la manera de pensar de los protestantes luteranos y calvinistas, que la llevaron a sus últimas consecuencias: el Espíritu Santo dictó incluso las vocales y la puntuación, reduciendo la inspiración a un dictado mecánico en el que el hagiógrafo era un mero amanuense; las diferencias de estilo se explican porque el Espíritu Santo se adaptaba a cada uno de los escritores sagrados dictándole los vocablos que él hubiere escogido si hubiere escrito con sus solas propias fuerzas naturales. (Así la *Formula consensus Helvetica* de 1675, J. Gerhard, Quenstedt, D. Hollatz.)

Frente a este concepto de la inspiración que exalta la acción de Dios hasta eliminar la actividad del entendimiento y voluntad del escritor sagrado, surge otra concepción que, pretendiendo defender la actividad del hombre, la lleva más allá de lo justo reduciendo la inspiración a la aprobación por parte de Dios de la obra realizada por el hagiógrafo de modo meramente humano, o a una asistencia negativa durante la escritura. Así pensaron:

L. LESSIO († 1623), profesor de la Universidad de Lovaina:

"Para que tengamos Sagrada Escritura no es necesario que todas y cada una de sus palabras sean inspiradas por el Espíritu Santo, es decir, con aquella inspiración con la que el Espíritu Santo forme cada una de las palabras materiales en la mente del escritor."

"Si un libro o sentencia fuese escrito con las meras facultades humanas, sin la asistencia del Espíritu Santo, y luego el Espíritu Santo testificase que no hay en él falsedad alguna, vendría a ser por lo mismo Sagrada Escritura... Este modo, aunque juzgo no se encuentra en libro alguno de la Sagrada Escritura canónica, no es, sin embargo, imposible."

J. BONFRERE (1964), jesuita belga, discípulo de Lessio, propuso años después una sentencia parecida a la de su Maestro. Según él, el Espíritu Santo puede actuar *antecedenter, concomitanter* y *consequenter;* en el primer caso tenemos inspiración; en el segundo, dirección.

"Consequenter actúa el Espíritu Santo si un libro es compuesto con las solas fuerzas humanas sin influjo positivo, dirección y asistencia del Espíritu Santo, y luego el Espíritu Santo testifica que todas las cosas en él escritas son verdaderas... De este tercer modo, si bien creo que el Espíritu Santo no lo utilizó en los libros que tenemos como Escritura Sagrada, absolutamente hablando nada impide que se dé o haya dado."

D. B. VON HANEBERG († 1876)

Profesor de Munich, obispo de Spira, fue más allá afirmando no ya la posibilidad como los anteriores, sino el hecho mismo respecto de los libros históricos, que aparecen más humanos. No se atreve a determinar con cuál de los tres modos indicados está inspirado cada libro; dice que los pasajes en que aparece la fórmula "Haec dicit Dominus" lo están con el primer modo o inspiración estrictamente dicha; los poéticos, con

el segundo o mera asistencia divina; los empírico-históricos, con el tercero. Estos habrían sido escritos humanamente, y después, aprobados por la Iglesia, pasaron a ser Sagrada Escritura, palabra de Dios. Se retractó en la cuarta edición de su obra.

CHRISMAN († 1792), J. JAHN († 1816)

Sostienen que Dios no influye positivamente en el hagiógrafo; sólo le asiste o dirige para que no cometa error alguno ni omita cosa alguna que deba escribir. El término "inspiración", que expresa algo positivo, no es apto para designar esas asistencia negativa que vendría a coincidir con la infabilidad.

"La inspiración por la que el Espíritu Santo dirige a los autores sagrados mientras escriben, de modo que los preserve de error, puede considerarse como suficiente" (Chrisman).

"Llamamos inspiración a esa asistencia divina que excluye error" (Jhan).

EL CONCILIO VATICANO I (1869-1870)

Rechazó la teoría de Haneberg, que hace a solo el hombre autor de los libros sagrados y confunde el origen con la autoridad (tendrían autoridad divina, pero no origen divino): "La Iglesia los tiene por sagrados y canónicos, no porque habiendo sido compuestos por arte humano hayan sido después aprobados por su autoridad" (EB. 62; Dz. 1787). Y también la de Jhan, que hace igualmente al solo hombre autor del libro, en oposición a los datos bíblicos y a los tradicionales, y confunde la inspiración con la infalibilidad: "... ni sólo porque contengan la revelación sin error" (EB. 62; Dz. 1787).

Y afirma a continuación que (son sagrados y canónicos) "porque habiendo sido escritos por inspiración del Espíritu Santo tienen a Dios por su autor" (EB. 62; Dz. 1787). Que el término autor no tenga aquí un sentido amplio de fundador, inventor o cosa parecida, como afirmaba Newmann, es claro, y así lo afirma la "Humani generis": "algunos proponen o sugieren a las inteligencias muchas opiniones, que *disminuyen la autoridad divina* de la Sagrada Escritura, pues se atreven a adulterar el sentido de las palabras con que el Concilio Vaticano *define* que Dios es el *autor* de la Sagrada Escritura (EB. 592). En estas sentencias sólo el hombre sería en rigor el autor de los libros sagrados.

E) DESPUÉS DEL VATICANO I, HASTA LAS ENCÍCLICAS.

BIBLIOGRAFIA

FRANZELIN, Jo. B.: *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*. Roma 1896, páginas 316-332.

MERK, A.: *Kard. Franzelin und die Inspiration*. Scholastik. 1 (1926) 368-378.

COURTADE, G. J. B.: *Franzelin. Les formules que le Magistère de l'Eglise lui a empruntées*. RSeRel. 40 (1952) 318-323.

ARNALDICH, L.: *La naturaleza de la inspiración según el cardenal Franzelin*. XIV Semana Bíblica Española. Madrid 1954, págs. 134-163.

LAGRANGE, M. J.: *Inspiration des livres saints*. RB. 5 (1896) 199-220.

SCHROEDER, F. J.: *Père Lagrange: Record and Teaching on Inspiration*. CBQ. 20 (1958) 206-218.

Entre las posiciones extremas precedentes, la que exagera el influjo de Dios en la inspiración y la que lleva más allá de lo justo la acción del hombre en la composición de los libros sagrados, surgen otras actitudes que pretenden conciliar la acción de Dios y del hombre.

FRANZELIN

Creyó que para dilucidar el concepto de inspiración, y captar en consecuencia la parte que Dios y el hombre ponen respectivamente en la composición de los libros sagrados, había que partir de la fórmula que se repite en la tradición: "Dios, autor de la Sagrada Escritura", es decir, del concepto de autor (efecto) para llegar al conocimiento de la inspiración (causa). Habría que estudiar el concepto de autor, las notas que integran este concepto, y ponerlas en Dios, con cautela de no exigir más de lo que sea necesario, dado que también el hombre es autor del libro inspirado. En el caso de la Biblia habrá que tener en cuenta el sentido concreto en que lo utilizan los Padres y los documentos eclesiásticos, en los que, según su parecer, viene a consistir en una ilustración que hace concebir rectamente al hagiógrafo las verdades que Dios quiere comunicar a los hombres, y una moción que le impulsa a consignar por escrito esas mismas verdades.

Distingue en los libros: el elemento *formal*, que constituyen las ideas o contenido del libro, las verdades que Dios ha querido comunicar, y el elemento *material*, la forma, el estilo, las palabras que expresan las ideas. Para que Dios sea autor del libro es preciso que provenga de él la parte formal, no se requiere que provenga la parte material. En consecuencia, Dios es autor de las ideas que El ha dictado al hagiógrafo, sea revelándole ideas desconocidas, sea sugiriéndole las que ya conocía en orden a que las ponga por escrito; en esta parte el hombre es un instrumento muy pasivo, actúa sin eficiencia propia. En la parte material del libro, en cambio, el hombre es autor principal; es decir, la forma literaria queda a su iniciativa, siendo él quien libremente elige el revestimiento verbal de las ideas, pero no inspira las palabras. "En suma —concluye Benoit—, el carisma de la inspiración revestía doble forma: entendido en sentido antiguo y fuerte de una "revelación" para lo que concernía a las ideas, no era para las palabras más que esa "asistencia negativa" preconizada por algunos modernos. Dios y el hombre eran los dos autores, pero de una manera diferente: el uno del fondo y el otro de la forma" (*Initiation Biblique*, pág. 14).

LAGRANGE

El gran teólogo y exégeta francés reaccionó contra la actitud de Franzelin, en cuyo tratado sobre la Inspiración se basaban la mayoría de los manuales. Partiendo de la misma fórmula del Vaticano I (libri sacri "Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem"), procedió en forma inversa: de la causa (concepto subyacente a la *inspiración*) al efecto (Dios *autor*). Y como en nuestro caso la causa es doble: Dios (principal) y el hombre (instrumental), parte de la consideración de estas causas siguiendo una idea que encontramos en los documentos bíblicos, patrísticos y eclesiásticos. "La inspiración—escribe—no se debe explicar por la fórmula *Dios es el autor de los libros sagrados,* sino que, al contrario, la fórmula "Dios es el autor de los libros sagrados" estriba en la verdad de esta otra: los libros canónicos fueron escritos por inspiración del Espíritu Santo. Así, pues, la noción de la inspiración deberá ser examinada en sí misma; pero deberá concebirse de modo que incluya esta consecuencia: "Dios es el autor de los libros sagrados" (RB. V (1896) 206.

Siguiendo la doctrina tomista de causa principal y causa instrumental, hace a Dios causa principal y al hombre causa instrumental de todo el libro: de las ideas y de la forma literaria, de modo que no se da yuxtaposición de causas, sino superposición; no concurso coordinado de ambas causalidades, divina y humana, sino subordinado. "Concediendo a Dios—escribe—su parte en las palabras, queremos reservar al hombre la parte que le corresponde en las ideas. Franzelin no ha querido decir que las palabras de la Biblia son "palabras de Dios", porque le pareció difícil reconocer en ellas las perfecciones de lo divino. Nosotros hemos exigido la misma libertad para los pensamientos e ideas, que no sin inconvenientes podrían ser llamados "pensamientos de Dios", expresión de la que se podría abusar" (RB. 1 (1904) 293). Lagrange explica las deficiencias e imperfecciones del libro por la limitación que el instrumento supone para la virtualidad de la causa principal: Dios quiso escoger instrumentos imperfectos y acomodarse a ellos. Ocurre lo que al escritor que ha querido utilizar para su escritura una pluma deficiente.

"*El planteamiento de la cuestión* tal como se hacía en tiempo de Franzelin hoy está superado", escribe el P. Alonso Schökel, gran científico del lenguaje. "No sólo la solución "Dios las ideas, el hombre las palabras", sino el mismo planteamiento "o las ideas o las palabras". Porque supone una concepción del lenguaje y del estilo que no funciona en la realidad; es una distinción especulativa, de laboratorio, que peca de intelectualismo, como si sólo contasen las ideas. Además, el dilema inplícito es la argumentación de incorrecto: "O Dios dicta las palabras, o las palabras son sólo del hagiógrafo." Se da un tercero, que es la moción vital sin dictado estricto. Actualmente la mayoría de los teólogos consideran inspirado el concreto literario, sin distinguir entre fondo y forma: el concreto literario es un sistema de

palabras significativas. Sólo que inspirar no es igual a dictar, en la acepción común" (o. c. pág. 60).

F) Las Encíclicas bíblicas.

BIBLIOGRAFIA

Nisius: *Die Encyclica "Providentissimus" und die Inspiration.* ZKtTh. 18 (1894) 627-686.
Lusseau, H.: *L'inspiration et l'intelligence.* B. 10 (1929) 421-444.
Estévez, E. M.: *Acción de la inspiración en el entendimiento.* EB. 5 (1946) 271-280.
Rabanos, R.: *La función del entendimiento del hagiógrafo en la inspiración según San Agustín.* EB. 5 (1946) 73-93.
Desroches, A.: *Jugement practique et Jugement spéculatif chez l'Ecrivain inspiré* (Dis. Angel. Roma), Ottawa 1958.

Los descubrimientos de las ciencias naturales e históricas durante los siglos XVIII y XIX, crearon problemas a la inerrancia bíblica y, en consecuencia, al concepto de inspiración, que provocaron no poco desconcierto entre los exégetas católicos (Cfr. cuestión de la Inerrancia). Con la pretensión de hacer luz en aquel ambiente enrarecido y difícil, publicó León XIII la *Providentissimus Deus* el año 1893, que puede considerarse como la Carta Magna de los estudios bíblicos. Pío XII la llamó "Princeps studiorum bibliorum lex". En ella, y como fundamento de la inerrancia, se da la descripción más completa de la inspiración, señalando el influjo de Dios en cada una de las facultades del hombre, sin el cual no podría decirse Dios autor de los libros sagrados:

> "... pues el mismo Dios los (a los hagiógrafos) excitó y movió con virtud sobrenatural a escribir y El mismo les asistió mientras escribían, de tal manera que ellos concebían rectamente, querían relatar fielmente y expresaban a propósito con verdad infalible todo y solamente lo que El ordenaba escribir. De otro modo no sería el autor de toda la Sagrada Escritura" (EB. 110).

El 1923, Benedicto XV reafirmaba en la *Spiritus Paraclitus* la doctrina de León XIII sobre la inspiración e inerrancia concretando más las afirmaciones de la *Providentissimus* sobre la naturaleza de la inspiración; enseña que el influjo de Dios en la mente del hagiógrafo se verifica mediante un lumen, en la voluntad mediante una moción y en las facultades ejecutivas con una "asistencia":

> "Dios, por un don de su gracia, ilumina el espíritu del escritor en lo que respecta a la verdad que éste debe transmitir a los hombres en nombre de Dios; mueve en seguida su voluntad y lo impulsa a escribir,

y, por fin, le da la asistencia especial y continuada hasta el término del libro" (EB. 461).

En el cincuentenario de la *Provindentissimus,* Pío XII publicó la *Divino Afflante Spiritu* el 1943, de luminosas y orientadoras enseñanzas, en que recoge la doctrina de las Encíclicas precedentes, utiliza el término "inspiración", llama al hagiógrafo "instrumento vivo y racional" y da el fundamento de los géneros literarios:

> "Los teólogos católicos, siguiendo la doctrina de los Santos Padres, y principalmente del Angélico y Común Doctor, han explorado y propuesto la naturaleza y los efectos de la *inspiración bíblica* mejor y más perfectamente que como solía hacerse en los siglos pretéritos. Porque partiendo del principio de que el escritor sagrado al componer el libro es órgano o *instrumento* del Espíritu Santo, con la circunstancia de ser vivo y dotado de razón, rectamente observan que él, bajo el influjo de la divina moción, de tal manera usa de sus facultades y fuerzas que fácilmente puedan todos colegir del libro nacido de su acción "la índole propia de cada uno y, por decirlo así, sus singulares caracteres y trazas" (Spir. Paracl. EB. 565).

Tomando como base la doctrina de las precedentes Encíclicas y teniendo en cuenta los avances realizados en los años siguientes a ellas hasta nuestros días, trataremos de exponer el concepto de inspiración más concreto y determinado a que hoy se ha llegado.

1. La inspiración activa (Dios).

"*Supernaturalis virtus...*" (León XIII).

"*Gratia collata... donec librum perficiat*" (Ben. XV).

La inspiración activamente considerada, es decir, el influjo inspirativo por parte de Dios, es una:

Acción: Dios es la causa agente de la misma.

Positiva: no mera asistencia negativa como en la infalibilidad.

Ad extra: común a las tres Personas de la Santísima Trinidad.

Atribuidá, por apropiación, al Espíritu Santo, por decir relación a la salvación y santificación de las almas.

Sobrenatural. distinta del concurso natural que Dios presta a las acciones de las creaturas.

Eficaz, consigue el fin que se propone sin coartar la libertad humana.

Carismática, pues tiene como finalidad principal no el bien del hagiógrafo, sino el de la comunidad cristiana.

Simultánea con la actividad del hombre, de modo que todo el libro proviene de Dios y todo del hombre.

Transitoria: se da para el acto de escribir, no "per modum habitus".

2. La inspiración pasiva (el hagiógrafo).

Los documentos pontificios hablan de un influjo de Dios en el entendimiento, en la voluntad y en las facultades ejecutivas del hombre. Son las facultades que intervienen en la composición de un libro. Como Dios y el hombre son autores de los libros inspirados, tendrán que actuar esas facultades por parte de Dios y por parte del hombre. En la medida que sepamos explicar esa "communitas laboris" de las facultades divinas y humanas comprenderemos la naturaleza de la inspiración.

a) *Influjo de Dios en el entendimiento.*

a') *Existencia y necesidad.*

— La afirman los documentos mencionados:

"*Ad scribendum excitavit... ut... recte mente conciperent*" (León XIII).

"*Scriptoris menti lumen praeferre ad verum quod attinet ex persona Dei hominibus proponendum*" (Ben. XV).

— La misma razón demuestra su necesidad:

La actividad del entendimiento que concibe y elabora las ideas del libro es esencial a la composición del mismo. Si Dios es autor del libro, tendrá que concebirlo en su mente. Y como el hombre es también autor del mismo, tendrá también él que concebirlo en la suya. Ahora bien, la relación entre Dios y el hombre en la composición del libro es la de causa principal y causa instrumental; Dios deberá elevar el entendimiento humano y aplicarlo a una actividad cuyo efecto será divino, pero no exclusivamente tal, pues el entendimiento humano actúa como instrumento vivo. "Elevada la inteligencia del escritor a la categoría de instrumento de Dios, es movida por Dios, causa principal, a la producción del efecto (la palabra de Dios) mediante una cierta compenetración con la mente divina, de manera que el término "a quo" del pensamiento que se fija en el libro escrito sea uno: Dios, que manifiesta su mente mediante un hombre, consiguiéndose de tal compenetración una operación que puede llamarse teándrica" (Arnaldich). Cfr. también Romeo, *Il libro sacro,* pág. 130.

Santo Tomás nos advirtió ya la cautela con que es preciso proceder en la aplicación de la doctrina de causa principal y causa instrumental al caso concreto de la inspiración, en que se trata de un instrumento peculiar, un instrumento vivo que tiene en sí principio de movimiento. "Se obrará bien...

si se utiliza esta analogía filosófica con precaución y discernimiento. En sí es flexible y debe ser adaptada según los casos. Será fecunda si se la aplica respetando la originalidad del caso que ella debe ilustrar, y que es aquí la acción por la cual Dios mueve el espíritu humano sin violentar su modo propio. Resultará perjudicial si se pretende emplearla según su más estricta acepción y si en lugar de adaptarla se fuerza a la realidad teológica a adaptarse a ella. Las consecuencias de este proceder serían enojosas" (Benoit, *La Prophétie,* pág. 292 s.).

b') *Ambito de este influjo.*

En la composición de un libro hay que distinguir la *acceptio rerum* (recogida de materiales) y el *judicium de acceptis,* que comprende el juicio teórico, el juicio práctico y el juicio sobre la forma literaria.

La *recogida de materiales* es un acto previo (información, libros...).

El *juicio teórico* dice relación a la verdad lógica. Juzga de la verdad o falsedad de los materiales recogidos, elabora los juicios uniendo sujeto y predicado.

El *juicio práctico* dice relación a la exteriorización de los juicios mediante el libro. Determina qué juicios van a ser consignados en él. Su objeto es la conveniencia o utilidad de escribir una cosa u otra.

El *juicio sobre la forma literaria* escoge el estilo, género literario, etc., que ha de emplearse en el libro.

¿Se da influjo de Dios en cada uno de estos oficios del entendimiento humano en la inspiración?

— *En la recogida de materiales:* No necesariamente.

Los autores sagrados hablan del esfuerzo que les supuso la recogida de materiales dando a entender que la hicieron por sí mismos, sin que les fueran proporcionados por Dios mediante una comunicación sobrenatural. (Cfr. II Mac. 2, 27, "trabajo, sudores, desvelos", y Lc. 1, 3, "después de informarse diligentemente...")

Los hagiógrafos escribieron muchas veces sobre cosas que habían contemplado con sus propios ojos. Otras, pudieron informarse por medios humanos, preguntando, investigando en documentos escritos. Sólo en el caso de que tuvieran que escribir de cosas que ellos no pudieran conocer (misterios, profecías...) les sería necesaria una revelación previa de la verdad a comunicar.

Santo Tomás distingue entre el "profeta" que recibió el influjo en cuanto a la "acceptio rerum" y al "judicium de acceptis", y el "hagiógrafo", que lo tuvo sólo en cuanto al "judicium". Y coloca la esencia de la inspiración en la iluminación en cuanto al juicio. De hecho, la esencia de un

libro no radica en los materiales en el sentido de que todos ellos hayan de haber sido inventados por el autor, sino en los juicios que sobre ellos se emiten.

"Si cuit fiat divinitus—escribe Santo Tomás—repraesentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias ut Pharaoni (Gen. 41, 1-8) et Nabucodonosor (Dan. 2, 29-35), aut etiam per similitudines corporales ut Balthasar (Dan. 5, 5), non est talis censendus propheta, nisi illuminetur ejus mens ad judicandum... Erit autem propheta si solummodo intellectus ejus illuminetur ad judicandum etiam ea quae ab aliis imaginarie visa sunt, ut patet de Ioseph qui exposuit somnium Pharaonis (Gen. 41, 25 y siguientes)". II-II, 173, 2. Cfr. *De veritate,* XII, 7.

Consecuencia: Será completamente lícito lo que en algún tiempo escandalizaba: investigar las fuentes o documentos en que los autores sagrados pudieron inspirarse para la composición de sus obras.

— *En el juicio teórico:* Sí, más probablemente.

Todos los autores están de acuerdo en afirmar algún influjo de Dios en el juicio teórico. Los juicios son lo esencial del libro; si Dios es autor del mismo tendrá necesariamente que intervenir en ellos.

Pero discuten sobre la naturaleza de ese influjo:

aa) Pesch, Vacant, Dorsch, etc., afirman que basta un influjo indirecto: por el mismo hecho de que Dios influye en el juicio práctico escogiendo los juicios que forman el libro hace suyos esos juicios garantizando por lo mismo su verdad infalible. Estos autores incluyen la elaboración de los juicios en la recogida previa de los materiales. El hagiógrafo, dicen, ya tenía en su mente, anteriormente a la inspiración, esas ideas pensadas y juzgadas, y precisa el influjo inspirativo no para formarlas, sino únicamente respecto de la utilidad o conveniencia de escribirlas.

bb) Lagrange, Billot, Merk, Bea, Vosté, Tromp, Höpfl, Perrella, Prado, etc., afirman necesario el influjo directo. Esta opinión está más de acuerdo con los documentos eclesiásticos: "recte mente conciperent" (León XIII). "Dios ilumina la mente del escritor en lo que respecta a la verdad que éste ha de transmitir a los hombres en su nombre" (Ben. XV). Santo Tomás tiene expresiones que suponen esta manera de pensar: "Por el don de la profecía se confiere algo a la inteligencia humana sobre lo que pertenece a la facultad natural... en cuanto al juicio, por una luz intelectual" (II-II, 173, 2). No hay que confundir el origen divino con la autoridad divina: si Dios no influyese directamente en el juicio teórico, los juicios del libro—parte esencial del mismo—tendrían un origen meramente humano al haber sido formados únicamente por el hombre, y sólo autoridad divina, al ser después aprobados por Dios.

— *En el juicio práctico:* Sí, sin duda alguna.

Todos están de acuerdo en afirmarlo.

Si fuese solamente el hombre quien escogiese, quien determinase qué juicios van a constituir el libro, éste contendría y comunicaría a los demás aquello que el hombre estableciese. Sólo él sería autor del libro en sentido pleno, no Dios causa principal y el hombre causa instrumental.

Sobre la prioridad de uno u otro, véase después a propósito de Benoit.

— *En la forma literaria:* Sí.

También ella pertenece a la razón del libro y, por tanto, deberá provenir de Dios como causa principal y del hombre como causa instrumental. En otra parte se determinará hasta dónde llega ese influjo.

Si la elección de la forma y la actividad mental que da tal forma al libro dependiera sólo del hombre, podría este escoger una forma no apta, o no expresar aptamente a través de ella las verdades que tiene que comunicar; en cuyo caso no expresaría "apte infallibili veritate" las verdades que debía transmitir.

c') *El modo como se verifica ese influjo.*

Los documentos eclesiásticos dicen que Dios influye en el entendimiento del hagiógrafo para que "conciba rectamente" (León XIII) las cosas que tiene que comunicar y que este influjo se verifica mediante un "lumen" (Benedicto XV).

¿Cómo actúa este lumen? Puede afectar:

a) *Al sujeto:* Dios eleva el entendimiento por encima de su capacidad natural a un plano superior en el que con ese lumen forma los juicios, que serán, en consecuencia, divinos y humanos. Este influjo es esencial a la inspiración.

b) *Al objeto:* si Dios, por medio de las especies sensibles, imaginarias, intelectuales, representa en los sentidos, en la fantasía, en la mente, las imágenes de aquellas cosas que Dios quiere comunicar por medio del hagiógrafo. O si tratándose de cosas que el hagiógrafo sabe, pero de una manera oscura, o las tiene medio olvidadas, las ilumina con una luz más clara.

b) *Influjo de Dios en la voluntad.*

a') *Existencia y necesidad.*

— La afirman los documentos pontificios:

"*Ita eos ad scribendum... movit... ut... fideliter conscribere vellent.*" (León XIII.)

"*Voluntatem praeterea movere atque ad scribendum impellere.*" (Benedicto XV.)

— La razón misma prueba la necesidad de ese influjo:

La actividad de la voluntad es, como la del entendimiento, esencial en la composición de un libro. Como Dios es autor del libro sagrado, tiene que actuar su voluntad en la composición del mismo; y como el hombre también lo es, tiene que actuar también su voluntad. Dios, como causa principal que mueve la voluntad del hombre, y éste como causa instrumental viva que se mueve también ella misma a escribir el libro.

Si Dios ha comunicado al entendimiento lo que quiere comunicar a los hombres pero luego no influye en la voluntad, es el hombre quien decide escribir y el autor del libro será en sentido pleno solamente él.

b') *Naturaleza del influjo.*

Cada escuela explica la naturaleza del influjo de Dios en la voluntad conforme a sus principios. Los tomistas, en conformidad con su teoría de la premoción física, dicen que Dios determina la voluntad al consentimiento y a la acción libre, la mueve a que consienta. Los molinistas afirman que Dios con su conciencia media prevé qué iluminación del entendimiento podrá mover la voluntad y da en cada caso aquélla de la que el efecto se seguirá de modo infalible. Los agustinos ponen una moción moral eficaz a la que el hombre no puede resistir.

Opinamos que el influjo tiene que ser:

Directo en la voluntad, no mediante el entendimiento, el cual, presentando un bien a la voluntad, la moviese a tender a él. En este caso sería el autor humano quien tomase la decisión de escribir el libro.

Físico: Dios toca inmediatamente la voluntad del hagiógrafo. "Para que la palabra humana sea palabra divina no basta una moción moral, un simple consejo o mandato de Dios. Esta moción haría a Dios autor moral de la obra, y ésta quedaría en su calidad humana. La acción del Espíritu tiene que ser física, tiene que afectar al autor humano en su actividad de lenguaje. Esta moción física es carismática, pertenece al orden sobrenatural, y es lo que llamamos "inspiración" en sentido estricto" (Alonso Schökel, *o. c.*, página 46).

Concreto: En el primero de los dos momentos en que actúa la voluntad (la decisión de escribir) el influjo es general. Pero en el segundo (concomitante o subsiguiente a la acción del entendimiento que determina consignar por escrito las ideas elaboradas por éste) se requiere un influjo concreto para cada una de las sentencias; en cada una de ellas se contiene un juicio y la voluntad tiene que decidirse a escribir todos y cada uno de ellos.

Se trata, por consiguiente, de un influjo "infaliblemente eficaz"; su efecto ha de llevarse necesariamente a la práctica.

Pero la voluntad humana tiene que actuar también en la composición del

libro por las razones indicadas. De hecho los autores sagrados hablan de un mandato de escribir (cfr. *Existencia. Arg. escriturístico)* y se atribuyen a sí mismos la composición de sus obras (Lc. 1, 1 ss.; Rom. 15, 15-17), lo que supone que actúa la voluntad libre del hagiógrafo. Pero si permanece la libertad del hombre, aquella moción de la voluntad divina "infaliblemente eficaz" sería, por parte del hombre, "intrínsecamente declinable".

¿Cómo se compaginan estas dos cosas?

Nos encontramos en la difícil cuestión del tratado *De Gratia* sobre la armonía entre la gracia eficaz y la libertad humana, que cada escuela intenta resolver a su manera, quedando siempre el misterio en pie.

Santo Tomás dice que, "siendo la voluntad divina de eficacia infinita, no sólo logra que se obtengan todas las cosas que Dios intenta, sino que se realicen del modo por El deseado" (I, 19, 8). Con su poder misterioso Dios puede mover "por dentro" al hombre conforme a su manera de ser libre, sin destruir su personalidad. Dios le mueve a que él se mueva; y esa moción es tan suave que, moviéndose el hombre con un dominio mayor, cree obrar por sí mismo sin conciencia alguna de que está siendo movido por un poder misterioso de Dios. "El influjo del Espíritu no puede pertenecer al orden de la violencia física, usando al hombre mecánicamente; por otra parte, no basta la moción moral para que el Espíritu sea verdadero autor de la obra. Tenemos que imaginarnos una moción física y no violenta, eficaz y no mecánica: la acción misteriosa del Espíritu que sopla como quiere" (Alonso Schökel, *o. c.*, pág. 56).

c') *Influjo en las facultades ejecutivas.*

— La afirman los documentos pontificios:

"*Ita scribentibus adstitit, ut... apte infallibili veritate exprimerent*" (León XIII).

"*Peculiariter continenterque adesse, donec librum perficiat*" (Benedicto XV).

— La misma razón humana lo prueba:

La actividad de las facultades ejecutivas (sicológicas: memoria, fantasía; fisiológicas: cerebro, nervios, músculos...) es necesaria para la composición del libro. En consecuencia, deberá provenir de Dios, causa principal del libro, y del hombre, causa instrumental del mismo.

Si Dios no influyese en las facultades ejecutivas del hombre, como éstas, de por sí, son defectibles, podría ocurrir que no transmitiesen "apte et infallibili veritate" las cosas que Dios quería enseñar.

2. Naturaleza de este influjo.

El influjo de Dios en las facultades ejecutivas es:

a) *Positivo,* no meramente negativo. Así parecen indicarlo los documentos eclesiásticos: "ita scribentibus adstitit..." (León XIII); "peculiariter continenterque adesse donec librum perficiat" (Benedicto XV).

b) *Continuo,* hasta que la obra concluya (cfr. palabras precedentes de Benedicto XV).

c) *¿Inmediato* en las facultades ejecutivas, o *mediato,* mediante el entendimiento y la voluntad que, fortalecidas por Dios, prestarían tal vigencia sobre ellas que hiciese imposible todo error? Los dos salvan suficientemente el influjo divino que exige la inspiración, por lo cual la mayoría de los autores se inclinan por el influjo mediato. Höpfl-Gut, sin embargo, afirma el influjo inmediato, que juzga más de acuerdo con las palabras de Benedicto XV.

G) Autores contemporáneos

En los documentos eclesiásticos se ha venido poniendo de relieve preferentemente la parte de Dios en la inspiración por los motivos indicados al principio. En nuestro tiempo, la filología, la historia, el estudio y conocimiento de los géneros literarios, de la sicología religiosa, han ido desplazando un tanto los estudios del campo teológico al campo literario y sicológico. Son dignas de mención a este propósito las aportaciones de Benoit, A. Barucq-H. Cazelles, A. Desroches, K. Rahner, Alonso Schökel.

Benoit

Bibliografia

Synave, P.-Benoit, P.: *La Prophétie* (en S. Tomas d'Aquin, *Somme théologique.* París 1947, págs. 293-376.

Benoit, P.: *L'Inspiration* (en *Initiation Biblique.* París 1954, ed. 3.ª, págs. 6-44).

Idem: *Les analogies de l'inspiration.* Sac Pag. 1 (P. Lembloux 1959) 86-89.

Idem: *Révélation et inspiration. Selon la Bible, chez Saint Thomas et dans les discussions modernes.* RB. 70 (1963) 321-370.

Idem: *Inspiración y Revelación.* Concilium núm. 10, XII, 1965, págs. 13-32.

Advierte la diferencia entre profeta y hagiógrafo que mencionamos al principio del capítulo, a que dan pie numerosos textos bíblicos allí citados. La hacen resaltar también Barucq-Cazelles, que concluyen: "La actividad del profeta y la del escritor inspirado pueden presentarse de maneras muy diferentes. En la profecía, la irrupción de la luz de lo alto y el imperativo divino se manifiestan a menudo bruscamente. Por el contrario, en la redacción de los libros sagrados el autor nos hace a veces la confidencia de sus tareas y de sus trabajos de información. Así, los redactores de los libros de los Reyes exponen sus fuentes; los sabios nos dicen cuánto tuvieron que

fatigarse para adquirir la sabiduría y cuán lejos fueron para procurársela; el redactor del segundo libro de los Macabeos llega hasta a excusarse de no haber logrado componer bien su obra, cuyas dificultades tenía bien ponderadas" (*Ob. cit.*, pág. 50).

Habla de *la prioridad del juicio práctico a veces sobre el especulativo*. Unas veces, el autor sagrado intenta dar una enseñanza; entonces es claro que el juicio teórico ocupa el primer lugar. Pero otras el hagiógrafo se propone conseguir un bien: producir un efecto determinado, provocar una cierta actitud de vida, política, social, religiosa, influir en el corazón de sus lectores, sosegarles, recrearles, consolarles. En este caso ordena los pensamientos de su obra en orden a este fin, y podría incluso no empeñar afirmaciones de verdad y escoger un género ficticio, irreal. En otros términos, su juicio práctico dominará y determinará el juicio especulativo; no hablará de las cosas de una manera absoluta, como ellas son en sí, sino en la medida que interesan a su propósito.

Esto le lleva a una distinción en el juicio, propuesta ya antes por Desroches: *a*) El *juicio especulativo absoluto*, o "puramente especulativo", que tiene por objeto la verdad en sí misma considerada sin relación alguna posible a la obra. *b*) El *juicio especulativo de acción*, que tiene por objeto la verdad en su relación con la obra todavía como posible; él lo llamaría "especulativo-práctico". *c*) El *juicio práctico*, que tiene por objeto la verdad práctica, es decir, la verdad "en su relación con el apetito recto..., que tiende al fin del arte que es la obra" (cfr. a. c. RB. 70 (1963) 361 ss.).

¿Qué pensar de este esquema? A juicio de Alonso Schökel, "diferencia y afina el modelo leonino. Es un progreso, en cuanto se acerca más a la realidad psicológica de la creación literaria. Con todo, creo que no satisface todas las necesidades: todavía lo centra todo en el juicio, todavía rebaja a facultades ejecutivas factores eminentemente creativos del poeta. Por eso, reconociendo el valor de tales explicaciones, me parece oportuno ensayar otro camino más positivo y más moderno: el camino de la creación literaria" (*Obr. cit.*, pág. 158).

ALONSO SCHÖKEL

BIBLIOGRAFIA

ALONSO SCHÖKEL, L.: *Preguntas nuevas acerca de la inspiración*. XVI Semana Bíblica Española. Madrid 1956, págs. 273-290.

IDEM: *La Palabra inspirada*. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje. Barcelona (Herder) 1966.

Comienza caracterizando los artistas de nuestra cultura, advirtiendo la dificultad que crea en nuestro caso el que no existe una doctrina común sobre la materia, sino sólo confesiones dispersas de diversos autores que no permiten presentar un modelo único de creación literaria. Recuerda la "multiplicidad de Lope de Vega, la intensidad de Antonio Machado, la entrega de que nos habla Rilke, la vivencia de San Juan de la Cruz suscitada por un poema amoroso". Y señala cuatro características, que, convertidas en un proceso y conservando el mismo orden, son: vivencia, contemplación, intuición, ejecución.

Aplicando las conclusiones a los autores bíblicos, aduce y analiza unos cuantos casos: Os. 2, el salmo alfabético 119, el oráculo de Jeremías 1, 11-12, el salmo 29 con su probable origen cananeo, la narración épica de las plagas; los casos de inspiración sucesiva, como el Pentateuco, Isaías, etc.; la composición de los Evangelios a base de materiales preformados; la de las Cartas, que incorporan a veces fórmulas e himnos litúrgicos, y la "colosal trasposición" que el Nuevo Testamento hace del Antiguo a la luz del acontecimiento de Cristo, por la que éste queda convertido en Evangelio.

La variedad de casos que ha analizado rastreando la creación literaria de cada uno de ellos le lleva a proponer un esquema que dice complementario de otros, y que comprende tres tiempos:

a) *Materiales:* La materia puede ser una experiencia vital, propia o ajena, una serie de experiencias provocadas por la vida o una lectura literaria, un conocimiento puro, informes, materiales literarios preelaborados.

Estos materiales no pertenecen al proceso creativo e interesan sólo por su relación con la obra futura. "Podrán caer bajo la dirección de Dios, algunos son auténtica intervención de Dios; pero todavía no caen bajo la inspiración."

b) *Intuición:* Unas veces sucede como una iluminación tras un penoso trabajo; otras, como algo súbito que llena de gozo nuestra alma. Esta intuición "se convierte en central, activa, pone en marcha e ilumina el proceso subsiguiente". Es el verdadero momento inicial de la obra y "como la energía que hará fermentar los materiales".

Esta intuición cae bajo la moción del Espíritu. "Y hay que ser tolerantes para admitir diversos grados de intensidad y extensión en estas intuiciones iniciales. No siempre salen obras de grande aliento" (pág. 181).

c) *Ejecución:* A la intuición sigue a veces una cierta necesidad o impulso a escribir que pone en marcha el proceso de ejecución. Se trata entonces de un trabajo que se ordena desde un principio al lenguaje, el cual no es "piedra inerte", sino que colabora con el autor y ofrece no pocas veces resistencia que lamentan de cuando en cuando poetas y escritores. En efecto, lo que hace al escritor es su capacidad, "transformar en sistema de palabras" los materiales. Al final de ese proceso, más o menos complicado, nos encontramos con el libro.

En los autores sagrados, "todo este proceso tenemos que concebirlo bajo la acción del Espíritu. Aquí reside principalmente el carisma: la misión de los hagiógrafos es transformar en sistemas de formas significativas la historia del pueblo, sus personales experiencias, las iluminaciones de Dios, el sentido de la historia, las obras de salvación, la respuesta del pueblo de Dios... La inspiración es carisma de lenguaje, y el lenguaje fragua en esta etapa... En este proceso se realiza el nacimiento de la palabra: si la Biblia es palabra de Dios es porque el Espíritu ha dirigido este proceso" (pág. 183).

A quien desee una exposición más detallada sobre las facultades que intervienen en el proceso de ejecución remite al principio de Benoit sobre las analogías de la inspiración: la moción carismática se extiende a todas las facultades de acuerdo con su propia función en la actividad literaria. Completando esta teoría añade que "si las facultades funcionan no paralelamente, sino gestálticamente, también la moción carismática asumirá dicha forma; es decir, debe ser concebida como central y total" (página 184).

¿Qué pensar de estas puntualizaciones? No es fácil someter a juicio las aportaciones del P. Alonso Schökel, pues proceden de un conocimiento profundo y admirable del lenguaje que sólo él posee. A nosotros nos parece que suponen un avance sobre el esquema leonino y el de Benoit, pues concreta más el proceso sicológico de la inspiración, sobre todo en cuanto a la intuición, tan importante particularmente en

el caso del poeta. Tiene toda la razón cuando hace resaltar la importancia e intervención del lenguaje en la composición del libro y cuando pone de relieve cómo la inspiración es un carisma de lenguaje. Y es en esta dirección en la que hay que orientar los estudios en orden a penetrar cada día más en la naturaleza del influjo inspirativo, y en la que en los años sucesivos es él quien tendrá la última palabra.

C. RAHNER

BIBLIOGRAFIA

RAHNER, K.: *Ueber die Schriftinspiration.* ZKtTh. 78 (1956) 137-168; *Uber die Schriftinspiration* (Q. Disp. 1). Freiburg 1958.

ZERWICK, M.: *Nober.* VD. 36 (1958) 356-365.

ARNALDICH, L.: *El concepto de inspiración bíblica y una hipótesis del P. C. Rahner.* Verd. y Vida. 17 (1957) 99-112.

IBÁÑEZ ARANA, A.: *La teoría de Rahner sobre la inspiración.* Lum. 9 (1960) 193-209; 11 (1962) 193-213.

MCKENZIE: ThSt. 23 (1962) 104-106.

ALVAREZ GÓMEZ, M.: *La inspiración bíblica según Rahner.* StudLeg. 3 (1962) 115-169.

ARTOLA, A. M.: *Juicios críticos en torno a la "Inspiración Bíblica" del P. Rahner.* Lum. 13 (1964) 384-408.

Karl Rahner, S. J., profesor en la Universidad de Innsbruck (Munich), es una de las figuras más relevantes de la Teología actual. Expuso su teoría el año 1956 en una conferencia en la Universidad de Wüzburg, que, muy ampliada, publicó en libro aparte el año 1958.

Toma como punto de partida las dificultades que encuentra en la explicación tradicional: en cuanto a la doctrina de *Dios autor principal y el hombre autor instrumental,* no ve cómo un mismo efecto pueda proceder de dos causas que trabajan en una misma dimensión y bajo un mismo aspecto de autores literarios. En cuanto al *influjo de Dios en el entendimiento y voluntad* del hagiógrafo, una iluminación que no manifiesta cosa alguna al hagiógrafo y de la que éste es inconsciente no aparece qué pueda contribuir a que Dios sea autor literario del libro; ni la moción parece exenta de sabor mitológico. En cuanto al *criterio de la inspiración,* es claro que para nosotros es el señalado; pero ¿cómo llegó la Iglesia al conocimiento de la inspiración de los libros? Finalmente, en cuanto a la *infalibilidad de la Escritura y la del Magisterio Eclesiástico,* una parece hacer superflua a la otra, y si el Magisterio ha de dar testimonio de la Escritura, la coloca bajo su autoridad y en inferioridad de condición. ¿No podría elaborarse una explicación o teología de la inspiración que obviase estas dificultades?

1. EXPOSICIÓN DE LA TEORÍA.

A) DIOS: AUTOR-FUNDADOR

Dios, con una voluntad absoluta, formalmente predefiniente, histórico-salvífica y escatológica, quiso y realizó la Iglesia con sus elementos constitutivos. Ahora bien: en la Iglesia hay que distinguir: *a*) El "momento fundacional", la Iglesia Primitiva

(Urkirche); y *b*) Los "tiempos siguientes", la Iglesia de todos los demás siglos. La primera requiere una intervención peculiar de Dios, que no exige la segunda, como precisa el recién nacido cuidados peculiares de la madre que no le son necesarios cuando es mayor. "Dios guarda, por tanto, con la Urkirche una relación única, como no se da respecto de otros períodos de la Iglesia. El acto, pues, de la fundación de la Iglesia es *terminative* cualitativamente distinto del de su conservación" (*ob. cit.*, página 51).

La Escritura pertenece al elemento fundacional, o Urkirche, como elemento constitutivo de la misma, y tiene, por tanto, a Dios como autor en cuanto fundador de la Iglesia. Así, pues, "la inspiración de la Escritura consiste en la especialísima causalidad por la que Dios es autor de la Iglesia, en cuanto que esta causalidad tiene por objeto aquel elemento constitutivo de la Urkirche que es la Escritura" (*ob. cit.*, pág. 58).

La Escritura no es algo que le viene dado de fuera por Dios y el hagiógrafo, sino que ella misma se autopropone en la Escritura, dejando plasmada en sus libros su fe, su vida eclesial; "surgen como actos vitales de la Iglesia misma", son "su libro"; y el conocimiento que ella tiene de su relación indisoluble, de su unión existencial con la Escritura, es lo que le testifica su inspiración y canonicidad. Y como la Urkirche es no sólo el primer período temporal de la Iglesia, sino fundamento y norma para todo el futuro, la Escritura será el canon, la ley conforme a la cual deberá vivir la Iglesia en todo el tiempo de su existencia.

¿Y la inspiración del Antiguo Testamento? Rahner supone como elemento interno de la inspiración la canonicidad, y que la Sinagoga no tenía la prerrogativa de la infalibilidad. Los judíos anteriores a Cristo, afirma, conocieron la inspiración de los libros anticotestamentarios; pero ese conocimiento precisaba ser ratificado por Cristo, los Apóstoles, la Iglesia, para que adquiriesen su canonicidad, su validez definitiva. Pues bien: la Urkirche canoniza la inspiración del A. T. al descubrir en él su prehistoria: el A. T. pertenece esencialmente a la preparación del N. T., y como tal al momento fundacional de la Iglesia; es, por lo mismo, elemento formalmente predefinido por Dios, quien será su autor.

B) DIOS: AUTOR-ESCRITOR

Rahner, en conformidad con los elementos eclesiásticos, afirma que Dios es autor *literario* de los libros sagrados. La "autoría" de Dios tiene que llegar hasta el interior del hombre (influjo en el entendimiento y voluntad), aunque puede discutirse si tiene que ser desde el principio interior del hombre (lumen, moción en el momento de escribir).

Pero Dios no actúa directa e inmediatamente en las facultades del hagiógrafo en el momento en que éste compone su libro, sino de una manera más bien indirecta. Aplicando la doctrina de la causa eficaz en sentido molinista, dice que Dios concibe, quiere y ejecuta el libro en virtud de una *predefinición formal,* por la que Dios influye en el entendimiento determinando que adquiera el conocimiento seguro y determinado que El quiere, e influye en la voluntad determinando aquellas causas segundas (ruegos, circunstancias) que previó con la ciencia media como decisivas en orden a mover al autor a escribir.

El sujeto de la inspiración es la Iglesia, que reconoce la Escritura como expresión de su propia vida, haciéndola suya como el Romano Pontífice hace suyo un docu-

mento que, redactado por otros, él aprobase como expresión de su pensamiento. Pero como este acto aprobatorio lo hace inspirada por Dios (y en esto difiere de la aprobación subsiguiente rechazada en el Vaticano I), El se hace verdadero autor del libro; tan autor como la misma Iglesia, viniendo a ser ésta sujeto y portadora de la inspiración.

NOTA.—No es preciso recorrer las dificultades que le sirvieron como punto de partida, pues claramente se ve cómo en la teoría de Rahner quedan resueltas. Advirtamos sólo respecto de la última que no se trata, según él, de dos infabilidades distintas que se hagan una superflua a la otra: la Iglesia posee un Magisterio infalible que se ejerce en la Urkirche y en la Iglesia posterior. El primero consistió en la capacidad de formar la Escritura, norma de la Iglesia en todos los tiempos. El segundo consiste en la interpretación autoritativa de la misma Escritura. Son dos momentos de un proceso esencialmente uno.

2. JUICIO SOBRE ESTA TEORÍA.

A) *Entre sus méritos merecen destacarse:* haber señalado con precisión las dificultades de la explicación tradicional; el enfoque sociológico de la inspiración; encuadrar el fenómeno de la inspiración dentro de la Eclesiología, vinculando más la inspiración a la Iglesia y no sólo a Dios y al hagiógrafo, como se ha venido haciendo tradicionalmente. Son muy dignas de tenerse en cuenta sus reflexiones sobre los criterios de cognoscibilidad de la inspiración.

De ahí que su obra está llamada a enriquecer la Teología: "La misma idea central, siempre que no se la quiera hacer pasar por explicación suficiente de la inspiración, parece estar llamada a enriquecer nuestra vieja teología, en la que no caben ni grandes revelaciones, ni catastróficas revoluciones, pero que está siempre abierta a su saludable desarrollo por la síntesis de lo viejo y de lo nuevo" (Ibáñez Arana, pág. 213).

B) *Pero tiene serios inconvenientes, sobre todo en su segunda parte:*

"La tesis de Rahner—escribe el P. Artola—es confusa en su misma formulación básica. Y esto por carecer de nociones bien claras respecto del polivalente término *autor*, que exige imperiosamente una delimitación bien neta de la razón formal de sus dos acepciones fundamentales utilizadas en la explicación de la acción inspirativa. En este sentido, el conato de Rahner retrocede lógicamente a Franzelin, si bien introduce como correctivo la noción original de *auctor-conditor* en la explicación de la Inspiración" (a. c., pág. 407).

No salva el *influjo más bien inmediato* y concreto que indican los documentos eclesiásticos, sancionado por toda una tradición precedente que arranca de los mismos libros sagrados. Y establece *igualdad entre inspiración y gracia eficaz,* cuando hay una diferencia esencial entre ambas, dado que la gracia eficaz no hace al hombre instrumento de Dios, de modo que los mismos molinistas no acuden a ella cuando se trata de la inspiración.

Si bien no coincide esta teoría con la *aprobación subsiguiente,* pues pone el acto aprobatorio de la Iglesia como inspirado por Dios, se acerca no poco a ella; en realidad, los juicios habrían sido elaborados inmediatamente por el hombre, tendrían *origen humano;* y quien directa e inmediatamente decidió la consignación por escrito de los mismos fue la voluntad humana.

En cuanto a la explicación que da de la inspiración del A. T., tal como él la expone, es generalmente rechazada.

Conclusión:

El P. Artola, después de repasar los juicios críticos que se han hecho a la teoría de Rahner y aportar sus reflexiones personales, concluye:

a) "Al cabo de ocho años de crítica de esta teoría, basada en el principio de que Dios inspira la Biblia en cuanto que es autor de la Iglesia y de la Escritura como uno de los elementos constitutivos de la misma, apenas ha quedado en pie elemento alguno, al menos en la forma presentada por Rahner" (pág. 407).

b) Quedan, sí, los méritos antes mencionados, y "sobre todo el vivo impacto producido entre teólogos y escrituristas por sus profundas reflexiones y el estímulo nuevo que ha dado a la investigación del tratado de Inspiración, necesitado desde hace tiempo de una fuerte sacudida especulativa, cosa que justificaría por sí sola la publicación de su magnífico estudio" (pág. 408).

CUESTIONES COMPLEMENTARIAS

BIBLIOGRAFIA

ZARB, S.: *Num hagiographi sibi conscii fuerint charismatis divinae inspirationis.* Ang. 11 (1934) 228-244.

VOSTÉ, J. M.: *Utrum amanuenses quibus hagiographi usi sunt fuerint inspirati?* Ang. 7 (1930) 61-64.

TUYA, M. DE: *Revelación profética con inspiración bíblica.* CT. 83 (1956) 473-506.

A) CONCIENCIA DE LA INSPIRACIÓN.

1. Datos bíblicos:

a) Hay autores que indican no haber tenido conciencia alguna del influjo inspirativo (Lc. 1, 1 ss.; II Mac. 2, 24.27). Muchos no hacen alusión alguna a ella (los autores de los libros históricos).

b) Otros autores dicen haber recibido mandato de escribir (cfr. *Existencia. Arg. escritur.).* Algunos manifiestan haberse sentido movidos por un influjo misterioso (II Sam. 23, 2; Jer. 20, 7.9; Apoc. 1, 1; 22, 18-19).

2. No es necesario que se dé:

La inspiración es una gracia "gratis data". Ahora bien: ésta, como la gracia santificante, se adapta tan perfectamente a la naturaleza humana que el hombre no distingue si está obrando con sus propias fuerzas o bajo la acción de una virtud sobrenatural.

B) INSPIRACIÓN DE LOS COLABORADORES.

Principio: Dios presta el influjo inspirativo en las diversas facultades conforme quedó indicado. Quien ponga la actividad de estas diversas facultades recibirá el influjo correspondiente a cada una de ellas. Hay que tener en cuenta que la inspiración no se da para el bien del individuo, sino en beneficio de la comunidad.

Aplicación:

a) El *colaborador complementario* que añadió algunas partes a los libros declarados inspirados en todas sus partes, evidentemente ha recibido él la inspiración en todo su ámbito (Pentateuco).

b) El *redactor* que recibe las ideas y el mandato de escribir y ha de dar él la forma literaria recibirá el influjo inspirativo en su entendimiento en cuanto a ésta (Hebreos).

c) El *amanuense* que escribiese al dictado recibiría, según unos autores, el influjo correspondiente a las facultades ejecutivas (Vosté, Perrella). Otros dicen que este influjo lo recibe el autor inspirado en su entendimiento y voluntad (Bea, Lusseau).

C) LA INSPIRACIÓN SUCESIVA.

Hoy está claro que algunos libros sagrados no fueron compuestos en su totalidad por los autores a quienes se han atribuido, sino que un contenido primitivo fue creciendo orgánicamente con la vida del pueblo escogido en una serie de etapas literariamente creativas (Pentateuco, Isaías, Proverbios...).

¿Quiénes fueron sujetos de la inspiración? ¿El último redactor o compilador de la obra, o cuantos contribuyeron al contenido definitivo del libro? El P. Alonso Schökel responde: "En la etapa profana y neutra, o no israelita, no es necesario postular la inspiración; en la etapa de simple colección, sin contribución literaria, tampoco. Los libros bíblicos han crecido orgánicamente con la vida del pueblo, y el Espíritu Santo no ha mirado indiferente este crecimiento, sino que El mismo lo ha movido con su soplo misterioso y eficaz *(o. c.,* pág. 176). Admitimos la inspiración sucesiva como explicación adecuada de la inspiración de esos libros que recogen y testifican la vida del Pueblo de Dios, que se desarrolló siempre bajo la providencia y acción del Espíritu. Opinamos que gozaron del carisma de la inspiración cuantos intervinieron en la redacción literaria del pensamiento religioso o mensaje contenido en el libro.

D) SOCIOLOGÍA DE LA INSPIRACIÓN.

Es evidente que los hagiógrafos no fueron individuos aislados que se sustrajeron al ambiente en el cual vivieron, y de ordinario dejaron plasmados en sus escritos la vida, la doctrina, los sentimientos, las preocupaciones del pueblo escogido de que ellos formaban parte. Cierto que Dios fue quien hizo la Revelación, pero ésta, "para enraizarse en la vida del pueblo escogido, se expresó de ordinario en función de sus problemas, sirviéndose Dios de las circunstancias mismas de su historia para hacer que madurasen las cuestiones a que quería dar una respuesta" (Barucq-Cazelles: IB, v. I, pág. 56).

Esto ha planteado una nueva cuestión sobre el sujeto del carisma inspirativo. ¿Fueron los autores los realmente inspirados o la comunidad Pueblo de Dios? ¿Inspiración individual o colectiva?

Los propugnadores de la historia de las formas—Dibellius, Bultmann, etcétera—afirmaron que los evangelios sinópticos no son obra propiamente tal de los evangelistas, que no fueron sino redactores secundarios sin importancia, sino de la comunidad cristiana que plasma en ellos su fe, su vida. *Rahner* ha hecho resaltar el carácter sociológico de la inspiración viendo en los escritos neotestamentarios la expresión de la fe de la Iglesia, pero no niega la inspiración personal de los autores sagrados; ha sido a través de ellos, bajo la inspiración carismática, como la Iglesia expresó su fe y su vida en los mencionados escritos. *Barucq-Cazelles* hacen subrayar la dependencia de los escritores respecto de la comunidad, pero no admiten la inspiración comunitaria. *Benoit* tiene una distinción feliz cuando titula: "Inspiración no *colectiva,* sino para la colectividad" (cfr. *Concilium* núm. 10 [1965], 23). *Alonso Schökel* rechaza toda concepción de una comunidad amorfa creadora, la existencia de esas obras que ha escrito o compuesto todo el mundo, y estudia acto seguido la dimensión social de los autores y libros inspirados *(o. c.,* págs. 192-198).

Admitimos que la comunidad influyó grandemente en la composición de los libros sagrados, creando las circunstancias que suscitaron en el hagiógrafo la idea de componer el libro, incluso en la misma redacción del mismo a través de su lengua, literatura, género y expresiones literarias a que el autor tuvo que adaptarse. Pero los sujetos de la inspiración que recibieron el influjo carismático en su entendimiento, voluntad y facultades ejecutivas fueron los autores individuos. En este sentido se expresan la *Providentissimus Deus,* y el Vaticano II cuando escribe: "En la redacción de los libros sagrados Dios eligió a hombres, que utilizó usando de sus propias facultades y medios, de forma que, obrando El en ellos y por ellos, escribieron como verdaderos autores todo y sólo lo que El quería" *(Dei Verbum,* nú-

mero 11). Por lo demás, la idea de un carisma inspirativo concedido a la comunidad "se funda en una filosofía sociológica bastante discutible e incluso falsa que otorga al grupo una existencia autónoma y preponderante en la cual se disuelve el individuo. Lo cual, sin embargo, es contrario a los hechos: la comunidad no existe por sí misma, no crea, sino que depende y recibe de los individuos privilegiados que la dirigen. Esto, que es cierto de toda comunidad humana, lo es *a fortiori* del Pueblo suscitado y dirigido por Dios" (Benoit, *l. c.*, pág. 23).

E) Diferencia entre la inspiración y:

1. *La Revelación.*

Si se toma la Revelación como "locutio Dei attestans", coinciden, pues todo lo que hay en la Sagrada Escritura es también palabra de Dios. Aunque no toda revelación sea inspiración bíblica, pues aquélla se contiene también en la Tradición.

Si por revelación entendemos la manifestación hecha por Dios al hombre de una verdad que le era desconocida, difieren por razón de:

a) El "objeto": la revelación versa sobre cosas desconocidas; la inspiración, generalmente, sobre cosas conocidas al hagiógrafo.

b) Las "facultades" que intervienen: en la revelación Dios actúa sobre el entendimiento humano; en la inspiración, sobre el entendimiento, la voluntad y las facultades ejecutivas.

c) El "modo" como actúa el entendimiento humano: en la revelación, de modo meramente pasivo; en la inspiración, de modo activo.

2. *La profecía.*

Si por profeta entendemos, como ocurre vulgarmente, el que anuncia cosas futuras que le han sido comunicadas por Dios, salta a la vista una doble diferencia con la inspiración: el hagiógrafo escribe ordinariamente de cosas pasadas o presentes y cuyo conocimiento ha adquirido con sus propias fuerzas.

Si consideramos al profeta como el hombre que habla en nombre de Dios—éste es el sentido etimológico y propio del término profeta (cfr. Exodo 4, 16)—cosas que le fueron comunicadas por El, se trate de pasadas o futuras, hay que distinguir:

a) El Profeta, legado divino, que habiendo recibido de Dios comunicaciones especiales, ha de predicarlas a los demás con sus propias y solas fuerzas naturales. En este caso difiere esencialmente del hagiógrafo, ya que

éste adquiere de ordinario los materiales con sus propios medios humanos y escribe su libro bajo el influjo inspirativo que constituye también a Dios autor literario del libro.

b) El Profeta que habiendo recibido comunicaciones especiales de Dios las comunica a los demás como instrumento vivo, físico e inmediato de la locución divina. En este caso no hay diferencia esencial entre él y el hagiógrafo, pues reciben los dos idénticos influjos en sus facultades. Las diferencias accidentales estarían en el diverso origen de la "acceptio rerum"; en el término, pues el profeta recibe la inspiración para hablar y el hagiógrafo para escribir; y a veces, en el modo como reciben el influjo, ya que con frecuencia la acción de Dios se manifiesta en el profeta de manera impetuosa e irresistible, mientras que el hagiógrafo ni siquiera aparece consciente de la acción inspirativa divina.

3. *Las definiciones dogmáticas.*

En la inspiración se da un influjo "positivo" de Dios en las facultades del hagiógrafo que constituye a Dios también en "autor" estrictamente tal del libro. En las definiciones dogmáticas se da una asistencia meramente negativa que preserva del error, de modo que el autor del documento definitorio es el Concilio o el Romano Pontífice que lo elaboraron.

SENTENCIAS ERRONEAS SOBRE LA INSPIRACION

BIBLIOGRAFIA

DURAND, A.: *"Inspiration de la Bible". L'inspiration chez les protestants.* DAFC. 2 (1911) 911-915.

SCHUSTER, H.: *Bibel und Wort Gottes bei Luther.* Christ. Welt. 48 (1934) 386-391.

PESCH, C.: *Die Inspiration des hl. Schrift nach der Lehre der heutigen Protestanten.* ZKTh. 25 (1901) 452-472, 594-620.

SCHMIDT, S.: *De Protestantium exegesi "pneumatica".* VD. 25 (1947) 12-22, 65-73.

BARTH, K.: *Die Kirchliche Dogmatik. I, 1. Die Lehre vom Wort Gottes.* Zürich 1947.

CULLMANN, O.: *Les problèmes posés par la methode exégetique de l'école de K. Barth.* RHPhRl. 8 (1928) 70-83.

MALAVEZ, L.: *Histoire et réalités dernieres. La pensée de K. Barth et la foi catholique.* EThLov. XVII, 3-4 (1941) 237-267; XIX, 1-2 (1942) 47-90.

OEPKE, A.: *Geschichte und übergeschichtliche Schriftauslegung.* Gütersloch 1931.

…RORNSHOHN, K.: *Die inspiration der Bibel.* Leipzig 1927.

HUGHES, P. E.: *The Inspiration of Scripture in the English Reformers Illuminated by Calvin.* WestTJ. 23 (1960) 129-150.

…ONA, E.: *L'encicl. "Pascendi" e il modernismo.* Roma 1909.

MARCHINI, A.: *Inspiratio biblica contra modernistarum praesertim placita vindicata.* Piemonte 1910.

En la exposición histórica de la naturaleza de la inspiración hemos mencionado varias sentencias erróneas:

a) *Unas que pecan por exceso:* la que confunde inspiración y revelación, la dictación mecánica y la inspiración mántica.

Estas teorías ponen en la inspiración por parte de Dios más de lo que El tiene que poner haciéndole a El únicamente autor del libro. Están, por lo mismo, en contra de los documentos citados a propósito de la existencia de la inspiración que declaran ser Dios autor del libro inspirado, pero también y en sentido propio el hombre.

b) *Otras pecan por defecto:* la asistencia negativa o mera dirección divina y la aprobación subsiguiente.

Estas no ponen por parte de Dios el influjo preciso para que pueda ser tenido por autor de los libros inspirados. Están, por lo mismo, en contra de los documentos antes aludidos que consideran al hombre y también a Dios autores de los libros sagrados. Estas fueron, además, expresamente rechazadas por el Vaticano I (Dz. 1787; EB 62).

Nos queda sólo hacer una breve exposición y crítica de las sentencias erróneas propuestas por autores acatólicos:

1. La teoría pneumática.

La propugna Karl Barth y A. Oepke. Simpatizan con ella exégetas modernos, como K. Girgensohn y S. Goebel.

La inspiración de la Biblia consiste en que ésta contiene el espíritu (pneuma), es decir, el mensaje espiritual que percibirá quien se acerque a ella con la debida reverencia, el cual se sentirá divinamente inspirado..

Dios hizo la revelación a los profetas, a los apóstoles... Estos, guiados por el Espíritu Santo, consignaron en sus libros la doctrina revelada, y lo hicieron de tal manera que su lectura habría de producir los mismos sentimientos que ellos experimentaron. Y es que la Sagrada Escritura contiene el Espíritu y lo comunica a quienes se acercan a ella con la debida reverencia en busca del mensaje espiritual que ella encierra. Esto es lo importante en la Biblia; lo referente a historia, arqueología, etc., son elemento puramente natural, en el que puede incluso haber error.

El punto de partida de esta teoría fue la reacción contra la exégesis crítico-histórica-sicologista, que se preocupó de lleno de las aportaciones de las ciencias auxiliares, descuidando no pocas veces lo principal de la Biblia, que es su mensaje religioso.

Crítica:

a) Tiene el mérito de realzar el mensaje bíblico.

b) Al hacer consistir la inspiración en la percepción del Espíritu que encierra la Biblia, peca de relativismo teológico al proponer el elemento subjetivo como norma y finalidad de la exégesis.

c) Y admite error en las cosas secundarias que el concepto recto de inspiración excluye radicalmente.

2. Los progresistas moderados.

Todos hablan de "inspiración" de la Biblia, pero tienen un concepto equivocado de la misma. Coinciden en afirmar que la inspiración es algo personal no real; es decir, están inspirados los autores, no los libros. Estos "contienen" la palabra de Dios, pero "no son" palabra de Dios. Y siendo palabra del hombre la Biblia podrá contener errores incluso en materia religiosa.

Discrepan cuando se trata de determinar más en qué consiste la inspiración. Para unos es un impulso inicial del Espíritu que los lleva a escribir la revelación hecha por Dios a los hombres. Para otros, una iluminación sobrenatural de Dios que les da un conocimiento más profundo de las verdades reveladas sobre las que han de escribir. Para algunos es una experiencia interna producida por Dios en los autores que los hace idóneos para comunicarla a los demás. Pero después de ese influjo de Dios los autores escriben humanamente, sin especial asistencia alguna de Dios que los preserve de error. La Escritura únicamente puede llamarse inspirada en cuanto que ha sido escrita por hombres "inspirados" en los sentidos indicados.

Crítica:

a) En esta sentencia Dios no sería autor de la Sagrada Escritura ni ésta puede decirse inspirada en el sentido propiamente tal.

b) Libros de auténticos profetas, como Natán o Gad (I Par. 29, 29; II Par. 9, 29), no han sido incorporados al canon, no obstante las iluminaciones sobrenaturales de que gozaron sus autores, sin duda porque les faltó la inspiración para escribir.

c) Estas teorías no están lejos del inmanentismo.

3. Los protestantes liberales y críticos racionalistas

La inspiración es la manifestación del sentido religioso; en el A. T., la del pueblo judío, que sentía como el que más la inclinación religiosa; en

el N. T., el de la colectividad cristiana. No hay, pues, diferencia esencial entre el cristianismo y las demás religiones; todas ellas tienen sus libros inspirados. No hay una inspiración extrínseca por parte de Dios; se trata de algo puramente subjetivo y natural: una especie de entusiasmo religioso que capacita para expresar los sentimientos religiosos que se profesan.

Crítica:

a) Parte de falsos principios: inmanentismo y kantismo. Reduce la inspiración a una mera inmanencia del Espíritu divino en el espíritu humano. La doctrina religiosa son categorías intelectuales de determinados fenómenos religiosos.

b) Considera la Biblia como fenómeno humano religioso semejante al de los libros de las otras religiones.

4. Los modernistas.

Influenciados por los anteriores, o niegan la inspiración o afirman una inspiración que en realidad no es tal inspiración. En efecto: éstos la conciben como un "impulso natural" que mueve fuertemente al creyente a manifestar de palabra o por escrito su fe y su experiencia religiosa. Como ese impulso viene de Dios, la "inspiración" viene de Dios. Es algo parecido a la "inspiración poética".

La inspiración del A. T. para ellos consiste en la presentación de las doctrinas religiosas por parte de los escritores israelitas de un modo desconocido o poco conocido para los gentiles. El A. T. gira en torno al yavismo (Yavé, Dios único) y a la esperanza mesiánica; la inspiración del A. T. consiste en presentar doctrinas religiosas bajo este doble aspecto (cfr. Perrella, página 51).

Crítica:

a) Ese impulso no hace a Dios autor de la Sagrada Escritura.
b) Parte del agnosticismo y del inmanentismo.

CAPITULO IV

La Biblia palabra de Dios

BIBLIOGRAFIA

Gomá, Card.: *La Biblia y la predicación.* Barcelona 1927.
Straubinger, J.: *La Iglesia y la Biblia.* Buenos Aires 1944.
Charlier, C.: *Lectura cristiana de la Biblia.* Barcelona 1956.
Jacques, Cerfaux, Thils, etc.: *El sacerdote y la Biblia.* Bilbao (Desclée) 1957.
Sáenz, A.: *Palabra de Dios y Culto Litúrgico* (Cuad. Bíbl. núm. 1). Ed Paulin. Florida (Buenos Aires) 1961.
Levie, J.: *La Biblia, palabra humana y mensaje de Dios.* Bilbao (Desclée) 1961.
Auzou, G.: *La Palabra de Dios.* Madrid 1964 (vers. de la ed. 3.ª francesa 1961).
Latourelle, L.: *Théologie de la Révélation.* Bruges (Desclée) 1963.
Grelot, P.: *La Parole de Dieu s'adresse-t-elle à l'homme d'aujourd'hui?* La Maison-Dieu 80 (1964) 151-200. (Extracto en "Mi fichero". Serie 20, título "Biblia", páginas 1-44.)
Congreso Estrasburgo: *Palabra de Dios y liturgia.* Salamanca 1966 (original francés 1958).
Alonso Schökel, L.: *La palabra inspirada* (sobre todo, cap. IV, V). Barcelona 1966.
Bouyer, L.: *Palabra, Iglesia y Sacramentos en el protestantismo y en el catolicismo.* Bilbao (Desclée) 1966.

Hemos considerado la inspiración por parte de Dios y por parte del autor humano. Resta considerarla en los libros sagrados, que son el término de la acción inspirativa del Espíritu en el hagiógrafo.

Conforme a la doctrina expuesta en el capítulo precedente, el libro inspirado es "totus a Deo et totus ab homine". En consecuencia, la Escritura no sólo contiene la Palabra de Dios, sino que es ella misma Palabra de Dios. "Aunque la Iglesia no haya definido esta verdad como verdad de fe..., aunque los términos mismos de esta expresión no hayan sido utilizados por el Magisterio solemne de la Iglesia; no obstante, sí han sido aceptados por ella en su manera corriente de referirse a la Biblia" (Auzou: *o. c.*, página 21).

En atención a la importancia y actualidad del tema lo desglosamos del capítulo anterior y le dedicamos una exposición amplia siguiendo las enseñanzas del Concilio Vaticano II en la Constitución Dogmática sobre la Revelación divina "Dei Verbum" (que citaremos: Rev.).

1. DIOS SE HA REVELADO (Rev. c. I).

Se nos ha revelado por la *creación,* la cual manifiesta su existencia y atributos (cfr. Sab. 13, 1 ss.; Act. 17, 22 ss.; Rom. 1, 19 s.; Vat. I Dz. 1785 y 1807). Toda obra de Dios habla de El y canta su gloria. "Las creaturas visibles son como palabras de Dios por medio de las cuales enseña al hombre, y como espejos en los que se hace en cierto modo visible a los hombres" (Toledo). De modo especial es palabra de Dios el hombre: "No solamente lo que el hombre dice, sino *todo lo que él es,* viene a ser órgano para Dios" (Von Balthasar: Congr. Estr., *o. c.,* pág. 80).

Dios se ha revelado también por medio de los *Patriarcas y Profetas,* pasando de la revelación cósmica a la revelación "profética". Cometido el primer pecado, Dios no se desentendió de la humanidad, sino que conversó con Adán y Eva, prometiéndoles un Redentor. Se apareció a Abraham y le constituye padre del pueblo escogido en quien serán bendecidas todas las gentes. Dejó oír su voz desde la zarza a Moisés, a quien elige para caudillo de su pueblo y Profeta de la Antigua Ley; por medio de él y sus sucesores en el ministerio profético habló el Espíritu Santo conforme profesamos en el Credo. Finalmente, en la plenitud de los tiempos "nos habló por su Hijo" (Hebr. 1, 2), que, enviado a los hombres, "habla palabras de Dios" (Juan 3, 34) y lleva, con el envío del Espíritu Santo, la revelación a su culmen. La misma historia del Pueblo escogido es una revelación de la amorosa providencia de Dios para con los hombres.

Durante siglos la revelación anticotestamentaria y durante años la neotestamentaria, se transmitieron por tradición de una generación a otra, fielmente conservadas en su integridad por benigna providencia de Dios (Rev. 7). Hasta que llegó el día en que el Espíritu Santo inspiró la composición de los libros sagrados en que los hagiógrafos, bajo la acción inspirativa, consignarían por escrito una y otra revelación. Y con ella la historia del pueblo de la Antigua Alianza, prehistoria de la Iglesia, y la vida de Cristo y la del Nuevo Pueblo de Dios, norma y canon para todos los siglos.

2. LA BIBLIA, PALABRA DE DIOS (Rev. 11).

La palabra es el instrumento de comunicación por el que los hombres nos manifestamos unos a otros nuestras ideas y sentimientos. Hemos indicado que Dios la utilizó de modo directo con los progenitores de la humanidad, con Abraham, Moisés... Y Cristo en su conversación con los hombres. Otras veces Dios quiso servirse de ella de un modo indirecto, inspirando a unos hombres lo que El quería comunicarnos a todos los demás. Es el caso de la Biblia, cuyos libros, "escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen como autor a Dios" (Vat. I, EB 62, que cita el Vat. II), por lo que "todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo" (Rev. 11).

La Escritura es, por tanto, formalmente Palabra de Dios. El Espíritu ha asumido el lenguaje para decirnos en palabras humanas lo que El quería comunicar a los hombres. Son, pues, los libros sagrados "oráculos y palabras divinas, cartas dirigidas por el Padre Celestial y transmitidas por los autores sagrados al género humano que peregrina lejos de su patria" (León XIII). No hay escritos humanos que puedan equipararse a ellos: "La Biblia posee una cualidad singularísima que le impide ser clasificada simplemente en el orden de las realidades literarias y religiosas que se conocen por el mundo: la Biblia es palabra de Dios" (Auzou, *o. c.,* pág. 12).

Y esta Palabra de Dios es inteligible para nosotros, pues "así como el Verbo substancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todo, excepto el pecado (Heb. 4, 15), así las palabras de Dios, expresadas en lengua humana, se hacen en todo semejantes al humano lenguaje, excepto el error, cosa que ya San Juan Crisóstomo alabó sobremanera como una sincatábasis o condescendencia de Dios providente" (Pío XII: EB. 566). Eso sí, para captar el sentido que el autor inspirado quiso expresar en sus palabras nos será preciso—como vienen advirtiendo los últimos documentos sobre temas bíblicos (cfr. también el Vat. II, Rev. 12)—tener en cuenta los modos de expresión del pueblo, época y autores que Dios utilizó en la composición de los libros. Y también, pues la Biblia es la Palabra de Dios que contiene la Revelación divina, el magisterio de la Iglesia, que es quien "tiene el mandato y el misterio divino de conservar y de interpretar la palabra de Dios" (Rev. 12; cfr. también Vat. I, Dz. 1788).

3. LA PALABRA DE DIOS ES VIVA Y EFICAZ.

Nuestra palabra no es siempre activa y eficaz; muchas veces no produce la realidad que nosotros quisiéramos; ella sola no puede mover unos papeles de su sitio. La palabra de Dios, en cambio, es activa, eficaz, dinámica: "Dijo Dios", y las cosas salieron de la nada (Gen. 1); "manda su palabra y sana" (Sal. 107, 20); "como baja la lluvia y la nieve de lo alto del cielo y no vuelve allá sin haber empapado y fecundado la tierra y haberla hecho

germinar, dando la simiente para sembrar y el pan para comer, así la palabra que sale de mi boca no vuelve a mí vacía, sino que hace lo que yo quiero y cumple su misión" (Is. 55, 11). A la palabra de Cristo los vientos enmudecen, los espíritus malignos huyen, los enfermos sanan, los muertos resucitan: "Muchacho, a ti te lo digo: levántate" (Lc. 7, 13); "Lázaro, sal fuera" (Jn. 11, 43).

En el orden de la salvación la palabra de Dios nos enseña cuanto se refiere al problema fundamental de nuestra vida (Mt. 16, 26): nuestro origen y destino, cómo se llevó a cabo nuestra redención, el camino a seguir para conseguirla. Pero la palabra inspirada no sólo nos enseña a obrar, sino que posee fuerza de salvación, es portadora de gracia. "La palabra de Dios es viva y eficaz" (Heb. 4, 12), "obra eficazmente en vosotros" (I Tes. 3, 13), es "capaz de salvar vuestras almas" (Sant. 1, 21), "con la palabra de Dios y la oración todo queda santificado" (I Tim 4, 5); Pablo encomienda a sus fieles de Efeso "al Señor y a la palabra de su gracia" (Act. 20, 32). "Las Sagradas Escrituras y las sabias instituciones—escribe Clemente Alej.—nos conducen brevemente a la salvación" *(Cohort.*. 8; PG. 8, 188). Y Cirilo de Alejandría afirma: "Las fuentes de la salvación son los santos profetas, evangelistas y apóstoles, que, asistidos por el Espíritu Santo, suministran al mundo la palabra sublime, celestial, salvadora" *(De recta fide,* 2, 1; PG 76, 1337). León XIII constata que el orador sagrado "que lleve en su discurso el espíritu y la fuerza de la palabra divina no habla solamente con la lengua, sino con la virtud del Espíritu Santo y con grande abundancia de frutos" *(Prov. Deus,* EB. 72). Pues la "palabra de Dios—añade Pío XII—, viva y eficaz y más penetrante que espada de dos filos... (Heb. 4, 12), no necesita de floreos o acomodación humana para mover y sacudir los ánimos, porque las mismas Sagradas Páginas, redactadas bajo la inspiración divina, tienen por sí mismas abundante sentido genuino; enriquecidas por virtud divina, tienen fuerza propia; adornadas con soberana hermosura, brillan por sí mismas" *(Div. Aflante Spiritu,* EB 562).

Los antiguos empleaban los Evangelios para expulsar los demonios. Y en la liturgia actual el sacerdote, leído el Evangelio de la Misa, dice: "Per evangelica dicta deleantur nostra delicta." "La Biblia no es uno de los sacramentos propiamente dichos de la Iglesia. Sin embargo, muy bien puede compararse con ellos. Tradicionalmente se ha comparado de manera especial a la Biblia con la Eucaristía. La liturgia sugiere a su modo esta comparación por medio de la presencia del Misal sobre el altar del sacrificio y en los dos momentos de la Misa: proclamación de la Palabra bíblica y acción eucarística de Cristo" (Auzou, *o. c.*, pág. 466).

4. La palabra de Dios exige una respuesta (Rev. 5).

En la Biblia Dios nos habla, viene a nuestro encuentro, invitándonos a renunciar al pecado y participar de la Vida que nos hace hijos suyos, miembros de la gran familia divina. Nos llama e intima a entrar en la historia de la salvación. La Palabra de Dios es una vocación.

Esta actitud de Dios provoca en nosotros una inquietud, pues nos obliga a contrastar nuestra vida con ella. "La palabra de Dios es a la vez juicio y gracia, porque descubre nuestro ser de pecado, y al mismo tiempo nos ofrece la salvación en Cristo. Lo cual produce crisis en cuanto que el hombre debe decidir si reconoce su ser de pecado y acepta a Cristo como su salvación. Este tipo de situación decisiva no lo produce cualquier verdad, sino solamente la confrontación actual con Dios mismo, que acontece en la palabra de Dios" (H. Volk-H. Fries: *Handbuch Theol. Grundbegriffe,* II, 868; cita en Alonso Schökel, *o. c.,* pág. 325).

Pues bien: esta actitud de Dios que intriga e inquieta exige una respuesta positiva por parte del hombre. En el orden de la creación la palabra de Dios fue absoluta, realiza necesariamente el fin que se propuso. En el orden de la salvación es condicionada a la respuesta del hombre; Dios lo hizo libre y respeta su libertad: si quiere puede cerrar su corazón a la palabra salvadora. La respuesta del hombre implica *la fe* en la palabra de Dios y su eficacia. "No es la ciencia histórica, sino la fe, la que capta la significación de los hechos..., la que ve a Dios actuando y escucha la Palabra de Dios; de este modo está dirigiendo a los hombres" (Auzou, *o. c.*, pág. 15). Implica también "la *obediencia de la fe* (Rom. 16, 26; cfr. Rom. 1, 5; II Cor. 10, 5-6), por la que el hombre se confía libre y totalmente a Dios, prestando a Dios revelador el homenaje del entendimiento y la voluntad" (Rev. 5), es decir, la entrega del entendimiento para creer, de la voluntad para practicar, del corazón para amar conforme al primer mandamiento. Es precisa igualmente la *humildad y sencillez de corazón:* sólo los humildes y quienes tienen un corazón desprendido de la tierra escuchan la Palabra y entablan diálogo con Dios. Los fariseos y saduceos, como los orgullosos atenienses, no recibieron la Palabra. Dios da sus gracias a los humildes, resiste a los soberbios.

Es con estas actitudes como la Palabra despliega su energía transformante y salvadora.

> "La palabra de Dios sigue estando escrita en un libro y siendo proclamada al exterior; mas de la buena voluntad del oyente depende únicamente que llegue a transformarse en lo más íntimo de su corazón en una fuerza viva y divina. San Pablo lo decía a los romanos: "Cerca de

ti está la palabra, en tu boca, en tu corazón; esto es, la palabra de la fe que predicamos" (Rom. 10, 8)" (J. Lécuyer, *Conc. Estr.*, o. c., página 248).

5. Palabra de Dios, Iglesia y Liturgia (Rev. 10).

Dios no dejó la Biblia en manos de los fieles de modo que cada cual pueda interpretarla a su parecer o capricho, sino que la entregó a la Iglesia, quien tiene el derecho y el deber de interpretarla auténticamente a los fieles con su Magisterio. Resulta esto de todo punto lógico si tenemos en cuenta que en la Escritura se contienen los profundos misterios de la revelación superiores a nuestra inteligencia humana (II Pet. 1, 20). La historia del protestantismo pone de manifiesto las consecuencias del libre examen. No es que la Iglesia esté por encima de la Palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando sólo lo que le ha sido confiado por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo.

La Iglesia ha profesado siempre una veneración singular hacia la Biblia, semejante a la que profesa a la Eucaristía. Ella ha presidido sus Concilios y en la proclamación del Evangelio en la Misa la rodea de todos los honores. San Agustín escribió: "Verus Christus et in Verbo et in carne"; Cristo vive entre nosotros no sólo en la Eucaristía, sino también en su Palabra, el Evangelio. Un códice antiguo tiene grabada en una de sus tapas la imagen del Verbo de Dios y en la otra un volumen que representa la Biblia. Debajo se lee esta inscripción: "Par cultus et honor utrique": el mismo honor y veneración se debe al Verbo de Dios y a la Palabra de Dios (cfr. Gomá, *o. c.*, pág. 20).

> "La Iglesia—afirma el Vaticano II—ha venerado siempre las Sagradas Escrituras al igual que el mismo cuerpo del Señor, no dejando de tomar de la mesa y de distribuir a los fieles el pan de vida, tanto de la palabra de Dios como del Cuerpo de Cristo, sobre todo en la liturgia" (Rev. 21).

La Iglesia utiliza a cada paso la Biblia en su liturgia. La Palabra de Dios es un elemento esencial en la asamblea litúrgica.

> "La unión de la Biblia con la liturgia es íntima e indisoluble. Los elementos bíblicos que han pasado a la liturgia no son los secundarios, sino su mismo corazón; la historia de la salvación es la que ha sido incorporada por ella. Y, a su vez, la liturgia no se encuentra en la Biblia en sus aspectos periféricos, sino que es la savia misma de su vida, esta proclamación de la palabra que crea el pueblo de Dios cuando la escucha y se alimenta de ella. El *hombre de la Biblia* es también el *hombre de la Liturgia*" (Ch. Moeller, *Congr. Estr.*, o. c., pág. 178).

Bastaría para convencerse de ello recorrer: *la Misa,* en la que la primera parte, o liturgia de la palabra, es fundamentalmente bíblica y culmina con la proclamación del Evangelio, y la segunda se inserta en la historia de la salvación que nos describen los libros sagrados; el *Oficio Divino,* cuya trama ofrece la Biblia con los salmos, lecciones e incluso cánticos tomados de la Escritura; la liturgia de los *Sacramentos,* especialmente en los ritos sacramentarios de oriente, que van acompañados de numerosas lecturas bíblicas, que ofrece síntesis de teología bíblica, referencias a la tipología bíblica y se inserta en la continuidad de la historia de la salvación. Dijimos que la Palabra exige una respuesta;

> "En ningún sitio aparece más clara y más poderosa la respuesta de la Iglesia a la Palabra de Dios que en la liturgia... Biblia y liturgia significan, pues, para nosotros, miembros de la Iglesia visible, los dos términos del diálogo humano-divino; punto de partida es la palabra inspirada; la meta el sacramento de la unidad" (Gelinau, *Congr. Estr.*, o. c., págs. 133-4).

Todo esto está proclamando la necesidad de un conocimiento profundo de la Biblia. No puede haber auténtica vida litúrgica si no se capta el mensaje encerrado en la trama de los libros sagrados.

> "¿Qué sería una celebración litúrgica en la cual las lecturas bíblicas fueran ininteligibles a los cristianos reunidos, en la que los salmos, libro sellado, no supieran dar su expresión más densa a la oración del pueblo, o en la que el éxodo no evocara más que un mero recuerdo, en la que los nombres de Jerusalén y de Sión no tuvieran eco feliz entre los corazones de todos, llenos como están de esperanza y amor?" (Jounel, *Congr. Estr.*, o. c., pág. 46).

6. La Biblia, "el libro del cristiano".

La Biblia es la Palabra de Dios que nos habla a nosotros, sus hijos, y nos señala el camino para ir al Padre. Esto recomienda la Biblia como "el libro del cristiano", y le exige un amor singular a este libro único que ha de manifestar en una triple actitud: leer la Biblia, celebrar la Palabra, hacer de ella su norma de vida.

El P. Grelot se pregunta en el artículo citado si la Palabra de Dios se dirige al hombre de hoy. Después de presentar el problema y referir las respuestas superficiales que podrán darse a la pregunta, examinando más a fondo la cuestión, afirma positivamente que "la Palabra de Dios bajo su forma escrita se dirige al hombre de hoy; pero no sin que intervenga la Iglesia que—por medio de nuestro ministerio—hace hablar a sus textos para

anunciar el Evangelio de Jesucristo" (Extracto, 21 *d*). La Biblia contiene los misterios de la religión y fue escrita en siglos remotos con un lenguaje, cultura e idiosincrasia muy distinta de la nuestra. De ahí la necesidad de un Magisterio Eclesiástico, de intérpretes competentes que, como advierte Grelot, no faltarán a su tarea, y también de una iniciación bíblica de los fieles si quieren penetrar un poco más profundamente en el mensaje bíblico.

A) *Lectura de la Biblia.*

Es el primer paso para llegar a un conocimiento saludable de la misma. La Iglesia, sobre todo en estos últimos años, ha multiplicado las recomendaciones a los fieles en pro de la lectura frecuente y diaria de la Escritura, pretendiendo que los cristianos se familiaricen con los textos sagrados. A los testimonios aducidos en las "Nociones Preliminares", al tratar de la excelencia y utilidad de la Sagrada Escritura, añadiremos algunos otros que gozan de la mayor autoridad. A quien interesen más, remitimos a Straubinger, *La Iglesia y la Biblia*, apéndice 1: "Cien testigos-testimonios del valor espiritual y ascético de la lectura, meditación y estudio de la Sagrada Escritura", págs. 189-259.

Benedicto XV: "Jamás cesaremos de exhortar a todos los cristianos a que hagan su lectura cotidiana de la Biblia, principalmente en los Santísimos Evangelios de Nuestro Señor, así como en los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas, esforzándose en hacerlos savia de su espíritu y sangre de sus venas" (Spir. Paracl., EB. 490).

Pío XII: "No permitáis, pues, se debilite vuestra constancia y virtud; sacad de las inagotables fuentes de los Sagrados Libros, diariamente, en cuanto sea posible, el espíritu de Jesucristo y de los Apóstoles, el cual resplandezca siempre en vuestras almas, palabras y obras" (Alocución a seminaristas, 24, VI, 1939). "En sus profundos estudios, el hombre tiene dos libros: el del Universo, donde la razón humana estudia, buscando la verdad de las cosas buenas hechas por Dios; y el de la Biblia y del Evangelio, donde la inteligencia estudia al lado de la voluntad en busca de una verdad superior a la razón, sublime como el misterio de Dios, conocido por El solamente" (Inauguración del cuarto año académico de la Academia Pontificia de Ciencias, 3, XII, 1939).

Concilio Vaticano II: "El Santo Concilio exhorta con vehemencia a todos los cristianos, en particular a los religiosos, a que aprendan *el sublime conocimiento de Jesucristo* (Fil. 3, 8) con la lectura frecuente de las divinas Escrituras. *Porque el desconocimiento de las Escrituras es desconocimiento de Cristo* (San Jerónimo). Lléguense, pues, gustosamente al mismo sagrado texto, ya por la sagrada liturgia, llena del lenguaje de Dios, ya por la lectura espiritual, ya por instituciones aptas para ello, y por otros medios que, con la aprobación o el cuidado de los pastores de la Iglesia, se difunden ahora laudablemente por todas partes" (Rev. 25).

Pero no se olvide que para que esta lectura sea provechosa y saludable es preciso hacerla con espíritu de fe (habla Dios); con humildad y docilidad (dispuestos a prestar la obediencia de la fe); con espíritu de piedad (entablando diálogo con Dios): "Debe acompañar la oración a la lectura de la Sagrada Escritura para que se entable diálogo entre Dios y el hombre; porque "a El hablamos cuando oramos, y a El oímos cuando leemos las palabras divinas" (S. Ambrosio)" (Rev 25).

B) *Celebración de la Palabra.*

La celebración litúrgica de la Biblia es una proclamación de la Palabra en comunidad, en una ceremonia parecida a la liturgia de la Palabra en la Misa con miras a alimentar la fe, inspirar la oración y provocar el compromiso (cfr. F. Coudreau, Congr. Estr., *o. c.*, pág. 116).

El Vat. II ha prescrito: "Foméntense las celebraciones sagradas de la Palabra de Dios en las vísperas de las fiestas más solemnes, en algunas ferias de Adviento y Cuaresma y los domingos y días festivos, sobre todo en los lugares donde no haya sacerdote, en cuyo caso debe dirigir la celebración un diácono u otro delegado del obispo" (Lit. 35, 4).

En la proclamación de la Palabra, Dios nos habla por medio del mensajero y Cristo se hace presente con su mensaje. Es evidente que la Celebración de la Palabra no adquiere la categoría del santo sacrificio de la Misa. Y, acostumbrados a ésta, aquélla puede resultar a algunos un tanto fría, más propia para países nórdicos de mayoría protestante. Pero cada cosa a su tiempo es lo mejor. No siempre es posible la celebración de la Misa, y allí donde falta el sacerdote la Celebración de la Palabra tiene una misión muy laudable que cumplir. Por lo demás, ella lleva a un conocimiento mayor de los textos bíblicos, a una penetración más profunda en su mensaje, sobre todo si a la lectura sigue una adecuada homilía sobre los mismos.

C) *La Biblia, norma de vida.*

Lógica consecuencia de cuanto precede. En las "Nociones Preliminares" dejamos consignada la utilidad para la vida cristiana. Baste añadir ahora que la Escritura ofrece la más firme y sólida base para la vida espiritual, pues en ella es la misma Palabra de Dios quien enseña las normas morales y ascéticas que conducen a la perfección. De modo peculiar los Evangelios que nos presentan la vida y enseñanzas de la Palabra Encarnada que vino a este mundo no sólo a redimirnos sino también a darnos ejemplo de vida,

por lo que aquellas serán siempre la mejor norma y canon de la vida del cristiano.

En la misma Escritura encontramos testimonios a este propósito. El salmista proclama la palabra de Dios "lámpara para sus pies, luz para sus pasos" (119, 105). En las Escrituras, afirma Cristo lo mismo que los judíos, se encuentra la vida eterna, por lo que invita a éstos a escudriñarlas (Jn. 5, 39). Y conocemos el testimonio de San Pablo en que afirma su utilidad para "enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y consumado en toda obra buena" (II Tim. 3, 16 s.). Era táctica del Apóstol fundamentar la vida de sus fieles en los sólidos principios del dogma y en particular en el ejemplo de Cristo, al que se remonta en seguida cuando trata de recomendar incluso las virtudes corrientes de la vida cristiana (cfr. Fil. 2, 5 ss.; Rom. 15, 1-3).

Con toda frecuencia ponen de relieve este valor normativo de la Escritura los Padres y autores de vida espiritual. San Bernardo dice que "por ella aprendemos lo que debemos hacer, lo que hay que dejar y lo que es de apetecer" (*De modo bene vivendi*, cap. 50). El Cardenal Copello escribe que "ahí el cristiano humilde templa su fe, aumenta su caridad y fortalece su esperanza, asegurando su eterna salvación con todas y cada una de las acciones de su vida realizadas conforme a esas hermosas enseñanzas evangélicas" (*Pref. de la edic. argentina de los Santos Evangelios del Card. Gomá*). Por ello, Mons. L. Civardi afirma que el Evangelio "deberá ser el compañero de toda nuestra vida, el libro base de nuestra ascesis; el pan de todos los días, que se convierte en sangre del espíritu" (*Directivas a la A. C. italiana*).

CUESTIONES COMPLEMENTARIAS

1. PALABRA DE DIOS MATERIAL Y FORMALMENTE

No todo cuanto se contiene en la Sagrada Escritura es de la misma manera Palabra de Dios. Hay que distinguir:

a) *Materialmente* ("ratione originis, ratione consignationis") todo cuanto está consignado en la Escritura es Palabra de Dios, pues todo ha sido escrito bajo su influjo inspirativo.

b) *Formalmente* ("ratione materiae, ratione directae intentionis") es Palabra de Dios toda afirmación en la que se contiene una enseñanza que Dios ha querido manifestar a los hombres. En consecuencia:

a) *Son Palabra de Dios:* las afirmaciones que se atribuyen personalmente a Dios por medio de la fórmula "dice Dios" o semejantes, y las que se ponen en boca de Cristo. Las palabras de las personas que hablan im-

pulsadas por Dios como órganos de revelación (ángeles, profetas, apóstoles), o movidos por El en el momento en que pronuncian las palabras que recoge el autor sagrado (el Bautista, María, etc.). Cuanto el hagiógrafo afirma en nombre propio como autor inspirado y las cosas por otros afirmadas que él hace suyas (Tit. 1, 12).

b) *No son Palabra de Dios:* Las afirmaciones de otras personas que el hagiógrafo no aprueba (Sal. 14, 1; 53, 2). Las dudas, ignorancias, afectos, etcétera, del hagiógrafo; por la inspiración, Dios testifica que el autor humano tenía aquellas dudas, se hallaba en aquella ignorancia, se encontraba bajo determinados afectos, pero formalmente no son dudas, ignorancias, afectos de Dios (cfr. Act. 20, 25; I Cor. 1, 14-16; 7, 10-12; Gal. 5, 12).

2. ¿ESTÁN INSPIRADAS LAS COPIAS Y VERSIONES?

BIBLIOGRAFIA

AUVRAY, P.: *Comment se poser le problème de l'inspiration des Septante.* RB. 59 (1952) 321 ss.
BENOIT, P.: *La Septante est-elle inspirée?* Festschrift Meinertz, 41 ss.
IDEM: *L'inspiration des Septante d'après les Pères.* Mél. de Lubac (1963) 169-187.
GRELOT, P.: *Sur l'inspiration et la canonicité de la Septante.* Sc. Eccl. 16 (1964) 387-418.

Afirmamos la inspiración de los textos originales tal como salieron de las manos de los autores sagrados. Las copias y versiones están inspiradas "equivalenter", es decir, en tanto en cuanto respondan al texto original. Los copistas y traductores no gozaron del influjo inspirativo al hacer su obra y pudieron equivocarse al transcribir o hacer la versión de los textos originales.

Algunos autores plantean la cuestión respecto de la versión de los LXX, del Evangelio griego de San Mateo y de la versión latina Vulgata por las razones peculiares que en ellas intervienen. Los LXX presentan un texto más explícito, más rico teológicamente que el original hebreo (cfr. Gen. 3, 15 —los LXX autós—; Is. 7, 14 citado por Mt. 1, 23; Sal. 16, 8-10 citado en Act. 2, 25-31); en tiempos de Cristo se extendió de tal modo su uso que hasta Filón y Flavio Josefo citaban conforme a ella; y fue el texto oficial de la Iglesia primitiva. La versión griega del Evangelio de San Mateo posiblemente tiene adiciones sobre el texto arameo del apóstol y los Padres citan la versión griega tan texto inspirado de San Mateo como lo harían con el arameo. *La Vulgata,* texto oficial de la Iglesia durante tantos siglos, fue declarada auténtica jurídicamente por el Concilio Tridentino. En su lugar se expondrán estas y otras razones más ampliamente.

Aquí nos contentaremos con afirmar que las mencionadas versiones no

están inspiradas. Ni la Sinagoga respecto de la versión de los LXX—que al fin rechazó—, ni la Iglesia respecto de ella o las otras dos la afirmaron; ni se ve la necesidad de una nueva inspiración donde coinciden con el texto original. En cuanto a las adiciones, quienes las compusieron no son traductores sino verdaderos autores de las mismas y como tales estarían inspirados conforme a los principios expuestos al tratar de la inspiración de los colaboradores. Nos inclinaríamos a pensar que las adiciones de los LXX a que antes aludimos están inspiradas, dado que algunas son citadas como texto bíblico por autores del N. T.; también las del traductor griego del texto arameo de San Mateo, por el uso que hacen los Padres del texto griego antes mencionado. No así las de la Vulgata, que la Iglesia ha considerado como dudosas, tomando de ellas argumento de tradición, pero no bíblico.

Recientemente Auvray y Benoit han planteado de nuevo la cuestión de la inspiración de los LXX, inclinándose en su favor por las razones antes indicadas. Sin embargo, su posición no ha hallado gran eco en la mayoría de los autores, los cuales rechazan la inspiración de los LXX, si bien "la traducción de los LXX conservará siempre el prestigio de haber sido prácticamente la Biblia de los hagiógrafos del Nuevo Testamento, de la Iglesia en su momento de formación. Es una preferencia que se prolonga en la Iglesia oriental" (Alonso Schökel, *o. c.*, pág. 247).

CAPITULO V

Extensión de la Inspiración

No se trata aquí de saber cuáles y cuántos son los libros inspirados, pues a esta cuestión responde la historia del Canon. Se pregunta más bien hasta dónde se extiende la inspiración dentro de un libro inspirado. En efecto, todo libro consta de pensamientos y palabras, de contenido y de forma literaria. Pudiera ser que la inspiración sólo afectara al contenido, dejando libre al hagiógrafo la elección de la forma literaria. Pero pudiera suceder también lo contrario, es decir, que estuvieran inspiradas las palabras, además de los pensamientos. Como el mismo estado de la cuestión lo indica, responderemos al problema planteado en los dos capítulos siguientes.

I. INSPIRACION REAL

BIBLIOGRAFIA

HUMMELAUER, F. von: *Inspiration und Mythus.* Stimmen aus Maria Laach 21 (1881) 348-362, 448-456.

CORLUY, J.: *Y a-t-il dans la Bible des propositions non inspirées?* Science-catholique 7 (1893) 481-507.

BRUCKER, J.: *Questions actuelles d'Ecriture sainte.* París 1895, 54-90.

SCHMID, F.: *Die neusten Controversen über die Inspiration.* ZKTh. 10 (1896) 142-162.

FONCK, L.: *Der Kampf um die Wahrheit der hl. Schrift seis 25 Jahren.* Innsbruk 1905, 37-50.

LATTEY, C.: *De extensione et intensione inspirationis.* VD. 9 (1929) 225-235.

DUGGAN, J.: *Num sententia Card. Newman de inerrantia S. Scripture defendi possit?* VD. 18 (1938) 219-224.

1. ERRORES.

Para resolver más fácilmente ciertas dificultades bíblicas, algunos autores establecieron una distinción entre las partes que habría escrito el hagiógrafo bajo la acción de la inspiración y las que escribiría por sus solas fuerzas.

El primero que limitó la inspiración a los asuntos doctrinales o íntimamente relacionados con ellos fue Enrique Holden (siglo XVII). Posteriormente, otros autores, como Röhling († 1931), Lenormant († 1883), d'Hults, Girard, Di Bartolo, intentaron sustraer a la inspiración los fenómenos físicos o los asuntos profanos de la Biblia. Semeria y Savi negaron la inspiración de las cosas que no tienen una relación directa con el fin intentado por Dios. Por último, el Cardenal J. Newman excluyó de la inspiración las cosas de poca importancia, las frases incidentales sin relieve, ciertos detalles geográficos o arqueológicos, es decir, todo aquello que puede designarse con la frase "obiter dicta", como los nombres de los ríos del paraíso, el detalle sobre el perro de Tobías que movía la cola (Tob. 11, 9), la noticia sobre el capote de San Pablo olvidado en Tróade (2 Tim. 4, 13).

2. Prueba de la inspiración real universal.

A) *Magisterio de la Iglesia.*

a) La Iglesia nunca ha definido explícitamente la inspiración real integral de la Sagrada Escritura, pero esta doctrina se contiene implícitamente en los Decretos de los Concilios Tridentino (D. 784; EBB. 45) y Vaticano I. El Vaticano declaró que "todos los libros íntegros, con todas sus partes, deben recibirse como sagrados y canónicos... porque, habiendo sido escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor" (EBB. 62). No hay, pues, razón alguna para limitar la inspiración o la canonicidad a las cosas de fe y costumbres, o a los asuntos importantes. Como el Concilio no hace distinción, y entre los libros enumerados los hay enteramente históricos—Reyes, Crónicas, Esdras, Nehemías—y otros que no contienen enseñanzas dogmáticas o morales características, debemos considerarlos todos igualmente inspirados y canónicos.

b) Si acaso quedaba aún alguna duda, terminó de disiparla la *Prov. Deus*, rechazando toda distinción entre el elemento religioso y el elemento profano: "Sería totalmente ilícito, ya el limitar la inspiración a algunas partes de la Escritura, ya el conceder que el autor sagrado se haya engañado. Porque no puede tolerarse el método de aquellos que se libran de estas dificultades, no vacilando en conceder que la inspiración divina se extiende a las verdades de fe y costumbres nada más" (EBB. 109).

c) San Pío X, en el Decreto *Lamentabili*, condena una proposición de los modernistas que dice: "La inspiración divina no se extiende a toda la Escritura, de tal modo que haga todas y cada una de sus partes inmunes de error". (EBB. 195).

d) Benedicto XV recuerda las palabras de León XIII antes mencionadas y afirma, por su parte, que la inspiración se extiende a toda la Biblia sin distinción alguna (EBB. 467).

B) *La Sagrada Escritura.*

Cristo y los Apóstoles, cuando citan textos del A. T., no reconocen distinción alguna entre asuntos religiosos y profanos, entre cosas importantes o secundarias. A toda afirmación bíblica le atribuyen un valor probativo irrefragable. Y la razón es siempre la misma: Basta con que algo *esté escrito* para que sea verdadero, y es verdadero porque está inspirado (Mt. 5, 17; Lc. 16, 17; Jn. 5, 39).

Un argumento directo puede obtenerse de la 2 Tim. 3, 16, donde se dice que "toda la Escritura, *divinamente inspirada*, es útil para enseñar..." El término "Escritura", aquí se refiere ciertamente al A. T., tal como lo tenían los judíos. Ahora bien, esta Escritura es considerada por Pablo como divinamente inspirada.

C) *La Tradición.*

1. Los Santos Padres enseñan unánimemente que toda la Escritura es inspirada, y nunca distinguen entre asuntos religiosos y profanos, o entre partes esenciales o accidentales. Como todo es igualmente palabra de Dios, por eso se esfuerzan en indagar su sentido profundo sin admitir nunca la menor sospecha de error o contradicción. Basta citar dos textos: "La sabiduría divina alcanza por entero a la Escritura hasta en su más pequeña letra" (Orígenes: PG. 12, 1081). "No dejéis pasar ni la más leve expresión, ni una sílaba de cuanto se lee en la Escritura divina, pues, aunque sean palabras pequeñas, son palabras del Espíritu Santo" (S. Juan Cris.: PG. 53, 119).

2. Lo mismo piensan los teólogos medievales y los autores posteriores. En nombre de todos oigamos a Melchor Cano: "Confesemos también nosotros que todas las cosas, grandes o pequeñas, fueron proferidas por los autores sagrados dictándoselas el Espíritu Santo. Esto lo hemos recibido de los Padres, esto está firme y casi esculpido en la mente de los fieles, esto debemos retener también nosotros, siendo la Iglesia maestra y guía en el asunto" (De loc. theol. II, 17).

D) *Razón teológica.*

La inspiración real universal de la Sagrada Escritura es una consecuencia lógica y necesaria de la noción de inspiración. Si Dios es la causa principal de la Escritura y el hombre la causa instrumental, y el efecto resultante

de la cooperación de dos causas se debe todo a cada una de ellas, aunque de distinto modo, síguese que todo en la Biblia es inspirado, lo mismo lo importante que lo secundario, igual los asuntos religiosos que los profanos. Atribuir parte a Dios y parte al hombre es tergiversar el concepto de causa instrumental.

Por otra parte, toda limitación de la inspiración implicaría la negación práctica del carácter sagrado de grandes trozos de la Biblia, donde sólo se tratan temas más o menos profanos o incidentales (p. ej.: Rut, Jue., Est.), y esto se opone expresamente al dogma católico.

II. INSPIRACION VERBAL

BIBLIOGRAFIA

LEVESQUE, E.: *Questions actuelles d'Ecriture sainte.* RB. 4 (1895) 420-428.

FRANZELIN, J. B.: *Tractatus de divina Traditione et Scriptura.* 4.ª ed. Roma 1896, 316-332.

GRANELLI, E.: *De inspiratione verbali S. Scripturae brevis dissertatio.* Div. ThPi. 23 (1902) 211-223, 321-340, 433-445.

PEGUES, Th.-M.: *Une pensée de saint Thomas sur l'inspiration scripturaire.* Rev. Thom. 3 (1905) 95-112. (Cfr.: Además, bibliografía, pág. 57).

FERNÁNDEZ, A.: *De inspiratione verbali.* Verb. Dom. (1927) 308 ss.

MORTARI, G.: *La nozione di causa instrumentale e le sue applicazioni alla questione de l'inspirazione verbale.* Verona 1928.

PERRELLA, C. M.: *Nuovi argomenti contro l'inspirazione verbale.* DivThR. 33 (1930). 189-197.

FABBI, F.: *La "condiscendenza" divina nell'inspirazione biblica secondo S. Giovanni Crisostomo.* B. 14 (1933) 330-347.

BOVER, J. M.: *Inspiración bíblica de la forma literaria.* La Ciencia 10 (1945) 389-397.

ARNALDICH, L.: *La inspiración verbal de la Sagrada Escritura en los teólogos y escrituristas españoles del siglo XIX,* en *Salmanticensis,* 10 (1963) 555-570.

YOUNG, E. J.: *The Verbal-Plenary Inspiration of Scriptures,* en *Bibliotheca Sacra,* Dallas, Texas, 121 (1964) 117-24; 236-42; 303-10.

WITMER, J. A.: *The Biblical Evidence for the Verbal-Plenary Inspiration of the Bible,* en *Bibliotheca Sacra,* 121 (1964) 243-252.

1. ESTADO DE LA CUESTIÓN.

El problema que ahora se plantea es saber si la inspiración se circunscribe al contenido conceptual o se extiende también al elemento material de expresión, es decir, a las palabras y expresiones. Como todo libro consta no sólo de ideas, sino de términos que las expresan, y Dios, por otra parte, es autor principal de la Escritura, todos los católicos tienen que admitir que también la forma externa depende de algún modo de Dios. La discrepancia surge cuando tratan de explicar el "modo" cómo la inspiración afecta a la palabra. ¿Bastará una "asistencia negativa" que preserve

al hagiógrafo de error en la selección de los términos, o se requerirá un "influjo positivo" que le mueva en esa labor selectiva? Caben, pues, dos explicaciones. Veamos las razones de una y otra.

2. ADVERSARIOS DE LA INSPIRACIÓN VERBAL.

Hasta el siglo XVI, la inspiración verbal era admitida por todos sin discusión. El primero que se planteó la cuestión y la resolvió en sentido negativo fue Leonardo Lesio en 1586. Su tesis se expresa en estos términos: "Para que algo sea Escritura Sagrada no se requiere que todas y cada una de sus palabras sean inspiradas por el Espíritu Santo."

La tesis de Lesio fue impugnada por las Universidades de Lovaina y de Doual. Posteriormente, ya en el siglo XVIII la defendió ampliamente J. F. Marchini. Un siglo más tarde fue reelaborada y presentada en forma nueva por el Cardenal J. B. Franzelin. Este tratadista parte del concepto de autor y establece una distinción entre el elemento formal del libro—pensamientos, contenido—y el elemento material—palabras, expresiones—. A finales del siglo pasado y principio del presente, le siguieron gran número de autores, entre ellos Vigouroux-Bacuez, Mazzella, Brucker, Knabenbauer, Pesch, Schiffini, Cornely Hagen, Van Laak, Dorsch, Nogara, Tromp, Lattey, Fernández, etc.

Todos los autores mencionados distinguen un doble elemento en la Escritura: los pensamientos y las palabras. El primero lo atribuyen a Dios y el segundo al hagiógrafo; éste escogería los términos "asistido" por Dios, que de esa manera le preservaría del error.

Los argumentos principales en que se basa esta teoría son los siguientes:

a) *El concepto de autor:* Para que alguien sea autor de un libro no se requiere que lo escriba de su puño y letra. Basta con que entregue a otro el argumento, dejándole en libertad de escoger la forma literaria que crea conveniente. De la misma manera, para que Dios sea autor de la Escritura basta con que sugiera al hagiógrafo las ideas que quiere comunicar a los hombres, asistiéndole para que no se equivoque cuando hace la selección de las palabras.

b) *La existencia de redactores o secretarios:* La Comisión Bíblica admite la posibilidad de que Moisés, en la composición del Pentateuco, y San Pablo, en la redacción de la Epístola a los Hebreos, se hayan servido de secretarios, pero sigue considerando a uno y otro autores de las respectivas obras.

c) *El fin de la inspiración:* La Escritura tiene por objeto comunicar a los hombres las verdades divinas y así conducirles a la salvación. Ahora bien: una verdad es indiferente a una u otra forma literaria, puede expresarse de muy diversas maneras, todas ellas aptas para el fin pretendido.

d) *Las divergencias en los lugares paralelos:* Existen en la Biblia pasajes importantes que describen un mismo hecho o presentan una misma doctrina utilizando términos diversos. La institución de la Eucaristía, por ejemplo, es narrada cuatro veces de distinta manera (Mt. 26, 26-28; Mc. 14, 22-24; Lc. 22, 19-20; 1 Cor. 11, 23-25). Si se diera la inspiración verbal, esos cuatro autores deberían coincidir.

e) *Las versiones de la Biblia:* Según todos los autores, las versiones de la Biblia

contienen la palabra de Dios y son inspiradas, aunque la forma literaria y las palabras no sean las mismas que las del original.

f) *La diversidad de estilo* no se compagina con la inspiración verbal, pues en este caso tendríamos que tener un estilo único en todos los Libros sagrados.

g) *Las imperfecciones del lenguaje,* las inexactitudes, los solecismos, barbarismos, palabras oscuras, etc., tampoco pueden armonizarse con la inspiración verbal, porque estos defectos recaerían sobre Dios y no puede sostenerse que Dios ignore las reglas gramaticales.

h) *Los hagiógrafos hablan a veces del trabajo* que les costó la redacción de su obra y se excusan ante los lectores de los defectos que puedan encontrar en ella (2 Mc. 2, 27; 15, 39; Lc. 1, 1-4). También esto indica que Dios no les inspiró las palabras, sino que las escogieron por sí mismos con el natural esfuerzo que esto supone.

i) *Algunos Santos Padres,* como San Jerónimo y San Agustín, dicen que hay que atender más a los "conceptos" que a las "palabras" en la interpretación de la Escritura, lo cual no se explicaría si admitieran la inspiración verbal.

3. Defensores de la inspiración verbal.

a) La inspiración verbal ha tenido patrocinadores en todos los tiempos, y en la actualidad este número va en aumento. Cuando en el siglo XVI se planteó la cuestión, la escuela tomista se opuso decididamente a la tesis de Lesio. Y no sólo los tomistas, sino incluso muchos jesuitas permanecieron fieles a la sentencia tradicional. Así, por ejemplo, Gregorio de Valencia, Nicolás Serario, Francisco Suárez, S. Roberto Belarmino, Alfonso Salmerón y Guillermo Estío. La sentencia tomista fue defendida por M. Cano, D. Báñez, Juan de Santo Tomás, C. R. Billuart. En la actualidad la defienden, entre otros, los siguientes autores: Lagrange, Scheeben, Tanquerey, Zanecchia, Zigliara, Calmes, Granelli, Billot, Merkelbach, Hugon, Levesque, Lusseau, Renié, Vosté, Bea, Prado, Perrella, y a ella se inclinan Mangenot, Méchineau, Bainvel, Durand, Merk.

b) Estos autores explican así la inspiración verbal: No se trata evidentemente de un dictado mecánico, aunque los antiguos tratadistas utilicen el término "dictación", pues sería un error incompatible con la verdadera noción de inspiración. El hagiógrafo, al escribir su obra, conserva la libertad de escoger el vocablo que quiera; pero esto no lo hace por sus solas fuerzas, sino bajo el influjo de la inspiración divina, de tal manera que esas mismas palabras escogidas por él no escapan a la acción carismática de Dios. La inspiración de las palabras, sin embargo, no es exigida por la materialidad de las mismas, sino por la relación que tienen con los conceptos que expresan.

c) La inspiración verbal entendida en este sentido tiene en su favor sólidos y numerosos argumentos:

1. *Naturaleza de la causalidad instrumental:* Según la noción filosófica de causa instrumental, el efecto resultante de la cooperación de una causa principal con una causa instrumental se debe todo entero a cada una de ellas, aunque de distinta manera. Ahora bien: el hagiógrafo, al componer el libro, es instrumento de Dios en todo lo que hace. Si las palabras se sustrajeran al influjo de Dios, respecto a ellas el hagiógrafo sería una causa principal y la noción de causa instrumental no tendría aplicación. Como instrumento libre que es, el hagiógrafo ejerce su acción propia escogiendo libremente las palabras; pero esto mismo lo hace bajo el influjo de Dios, que eleva y aplica sus facultades humanas. De este modo, y sólo así, el libro inspirado es todo de Dios y todo del hombre; de Dios como causa principal, del hombre como causa instrumental.

2. *Razón sicológica:* La sicología experimental enseña que hay una estrechísima relación entre las ideas y las palabras. A toda idea corresponde una palabra y a toda palabra, una idea. Por eso, el que tiene ideas claras, las expresa claramente si a la vez posee palabras aptas, concretas y bien definidas que correspondan a sus conceptos mentales. Sicológicamente hablando, existe una simultaneidad de producción entre el concepto y el término, entre el juicio y su enunciado, de tal manera que la sicología moderna afirma que ambos constituyen un mismo conjunto "consciencial". Ahora bien: afirmar que la acción inspirativa opera sobre los conceptos sin influir en las palabras que los expresan, equivale a admitir una violenta bisección en la sicología humana que ninguna razón puede justificar. Y esto tanto menos puede admitirse en cuanto que el hagiógrafo conoce ordinariamente por vía natural las ideas que expone y, por consiguiente, estas ideas ya estaban en su mente asociadas a determinados vocablos.

3. *Razón de orden práctico:* Las palabras, como todos reconocen, son la base inmediata de la interpretación. La exégesis filosófica es uno de los métodos de interpretación más cotizados en la actualidad. Los Santos Padres y los exégetas antiguos sabían deducir los más hermosos pensamientos y las enseñanzas más profundas de las palabras de la Biblia. Por eso es difícil creer que el fundamento de la exégesis sea un elemento puramente "humano". La naturaleza y la finalidad de la Escritura nos impiden admitirlo.

4. *La Tradición:* Los Santos Padres no se plantearon expresamente la cuestión, por eso no pueden invocarse como testigos de excepción en este asunto. No obstante, de su modo de hablar y de interpretar la Escritura parece deducirse también la doctrina que defendemos.

a) Los Padres comparan al hagiógrafo con un instrumento músico en manos de Dios, con la sola diferencia de que es un instrumento vivo y consciente. Ahora bien: si la imagen del instrumento tiene algún valor, hay que pensar que, según ellos, también la escritura "material" de la Biblia procede de Dios en cuanto mueve al hagiógrafo a realizarla.

b) Los Padres emplean también la metáfora del "dictado" para expresar la acción de Dios en el hagiógrafo. Evidentemente, no se trata de un dictado mecánico, porque los Padres saben bien que el escritor conserva su personalidad y libertad. Pero si no queremos desvirtuar la metáfora, debemos reconocer que es muy apta para significar la eficacia de la acción divina que se extiende hasta las palabras, ya que el hagiógrafo escribe al "dictado de Dios", como dicen los Padres.

c) Los Santos Padres dan gran importancia a las palabras de la Biblia, pues sobre

ellas construyen sus comentarios exegéticos. Esto, lógicamente, lo hacen porque las consideran expresión fiel del pensamiento divino, dotadas, como el mismo pensamiento, del carisma de la inspiración.

Conclusión: La inspiración verbal de la Escritura no es una cuestión resuelta ni un punto de doctrina católica sobre el cual la Iglesia se haya pronunciado. Pero el peso de la tradición y los argumentos a su favor no autorizan a establecer, como hacen los adversarios de la sentencia tradicional, una rígida distinción entre el elemento formal y el elemento material de los Libros santos y atribuir a Dios el primero y al hagiógrafo el segundo.

4. Respuesta a las dificultades contra la inspiración verbal.

a) *El concepto de autor.* Para ser autor de un libro en sentido "estricto" no basta comunicar a otro el argumento, dejándole la responsabilidad de escoger la forma literaria, pues un libro pensado, ideado o imaginado nunca será un libro real hasta que el argumento no se ponga por escrito.

Ahora bien: según los datos de la tradición y el Magisterio eclesiástico, Dios no es autor de la Escritura de un modo cualquiera, sino su autor principal "en sentido estricto", es decir, autor del libro escrito en cuanto tal, con sus palabras y su forma literaria concreta.

b) *Moisés y San Pablo son autores del Pentateuco y de la Epístola a los Hebreos*, respectivamente, en sentido lato o jurídico, no en el sentido estricto en que Dios es autor de la Biblia. La Comisión Bíblica, al darles ese título, trata de defender la autenticidad de esas obras, pero no decide directamente la cuestión de la inspiración. La autenticidad y la inspiración de un escrito son cuestiones completamente distintas. El secretario o redactor, puesto que aporta una notable contribución a la obra, debe participar en la inspiración del maestro. También él goza del carisma de la inspiración, y, por consiguiente, el problema es el mismo que el de la inspiración del maestro. La Comisión Bíblica, cuando llama a Moisés "autor principal del Pentateuco", quiere decir con ello que es autor principal respecto al secretario que le ayudaba; pero autor y secretario son instrumentos de Dios en la redacción final y concreta del libro.

c) *El fin de la inspiración.* El argumento aducido probaría si la inspiración fuera una simple comunicación de verdades; pero no lo es, pues es una acción divina específica que tiene por objeto la redacción de un libro. Por otra parte, aunque una verdad puede expresarse de muchas maneras, esto sólo prueba que Dios pudo utilizar diversos términos para comunicarnos sus verdades, pero de ningún modo se sigue que el hagiógrafo haya seleccionado los vocablos por su cuenta e independientemente de Dios.

d) *Las divergencias en los lugares paralelos* sólo demuestran que los hagiógrafos son instrumentos racionales y libres y, como tales, conservan las características propias de su ingenio personal, cosa que admite la sentencia tradicional sobre la inspiración verbal. Las divergencias en la institución de la Eucaristía y otros textos semejantes prueban que Dios no reveló a los hagiógrafos las palabras de Cristo, y que la inspiración no exige tal revelación. Basta con que los autores hayan puesto fielmente por escrito lo que los Apóstoles predicaban en las distintas iglesias. En realidad, se trata de cuatro redacciones distintas de una misma catequesis oral, que es sustancialmente idéntica y accidentalmente distinta.

e) *Las versiones* de la Biblia son inspiradas en tanto en cuanto reproduzcan fielmente el texto original. Además, el problema que aquí se discute no es el de la conservación del texto sagrado, sino el de su inspiración. Es evidente que se requiere mucha más intervención de Dios para la inspiración de un texto que para su conservación. Por la acción inspirativa, Dios es autor de la Escritura, cosa que no lo es en modo alguno por la sola acción conservadora.

f) *La diversidad de estilo* sólo demuestra que los hagiógrafos conservan su personalidad bajo la acción inspirativa de Dios. Un estilo único cabría en la hipótesis de un dictado mecánico o en una revelación directa de las palabras, cosas que no exige en ningún caso la inspiración verbal. El hagiógrafo escoge libremente las palabras, pero lo hace bajo el influjo de la inspiración.

g) *Las imperfecciones del lenguaje* tienen la misma explicación. El hagiógrafo, como instrumento de Dios, ejerce su acción propia en conformidad con sus disposiciones y cualidades naturales. Mas como es instrumento deficiente, su obra puede tener imperfecciones. Es cierto que Dios pudo evitarlas, pero no lo hizo, ni era necesario que lo hiciera.

h) *El trabajo de los hagiógrafos* es una consecuencia natural de su condición de hombres. El carisma de la inspiración no disminuye ni hace desaparecer el trabajo personal. Sólo se les concede para que escriban "fielmente" lo que Dios quiere que escriban. Movidos por Dios, hacen lo mismo que harían si trabajaran por sí solos.

i) Los Santos Padres, cuando dicen que hay que atender más a los conceptos que a las palabras, formulan un principio fundamental de hermeneútica, pero no proponen un criterio de inspiración. Por eso, sus palabras no pueden desligarse del contexto.

CAPITULO VI

Consecuencias de la inspiración

La Escritura, como obra inspirada por Dios, goza de ciertas prerrogativas que la distinguen de todo otro escrito puramente humano. La consecuencia formal de la inspiración que confiere a los Libros Sagrados una importancia y valor sin igual es, en primer lugar, un privilegio positivo: la Escritura manifiesta la verdad y santidad divinas. La verdad divina garantiza nuestra fe y excluye el error. La carencia de error o inerrancia es más bien el aspecto negativo de la cuestión que vamos a estudiar y es igualmente una consecuencia del carisma de la inspiración. Como los documentos eclesiásticos mencionan frecuentemente, junto a la verdad, la santidad de la Biblia (cfr. *Dei Verbum*, III. 13), vamos a tratar de ambas por separado.

BIBLIOGRAFIA

Además de las obras citadas al principio del Tratado, tratan expresamente de la presente cuestión las siguientes:

DURAND, A.: *Inerrance biblique.* DAFC. II (1911) col. 752-787.
SALES, M.: *Doctrina S. Thomae de inerrantia biblica,* en DivThm. 3 (1924) 84-106.
ALBANESE, F.: *La Bibbia scevra di errore contiene alcune inaccuratezze.* Palermo 1929, II, 1939.
IGLESIAS, E.: *La inerrancia biblica,* en RevBib. (1939) 85-90.
FLORIT, E.: *Ispirazione e inerranza biblica.* Roma 1943.
BENOIT, P.: *La prophétie,* Somme Théologique. París 1947, págs. 340-353.
MUÑOZ IGLESIAS, S.: *La verdad de la Biblia,* en CuBib. 5 (1948) 98-103.
CASTELLINO, G.: *L'inerranza della S. Scritura.* Turín 1949.
COURTADE, G.: *Inspiration-Inerrance,* en DBS. IV (1949) col. 520-550.
SCHILDENBERGER, J.: *Das Geheimnis des Gotteswortes.* Kerle-Heidelberg 1950, páginas 70-86.
JOHNSON, H. J. T.: *Leo XIII, Cardinal Newman and the Inerrancy of Scripture,* en Downside Review. 69 (1951) 411-427.
MOUSON, J.: *De natura inerrantiae biblicae,* en CollMechl. 37 (1952) 132-134.
RIVERA, A.: *Imposibilidad de admitir en los autores sagrados un sentido humano sujeto a error,* en XII SemBibEsp. Madrid 1952, 3-28.

FISCHER, J.: *Die Enz. "Divino Afflante Spiritu" und das Problem der Inerrantia S. Scripturae*, en MünchThZt. 4 (1953) 213-222.

BENOIT, P.: *Inspiration*, en Initiation biblique. Tournai-París, 3.ª, págs. 34-44.

WEISENGOFF, J. P.: *Inerrancy of the Old Testament in Religious Matters*, en CBQ. 17 (1955) 128-137; 248-57.

BENOIT, P.: *Note complémentaire sur l'Inspiration*, en RB. 63 (1956) 416-422.

COPPENS, J.: *L'Inspiration et l'Inerrance bibliques*, en EphThLov. 33 (1957) 36-57.

ALANEN, Y.: *Das Wahrheitsproblem in der Bibel u. in der griechischen Philosophie*, en Kerygma und Dogma. 3 (1957) 230-239.

PLOEG, J. VAN DER: *De waarheid der Heilige Schrift*, en De Wereld van de Bijbel. Utrecht 1957.

FORRESTELL, J. T.: *The Limitation of Inerrancy*, en CBQ. 20 (1958) 9-18.

MORETTI, A.: *De Scripturarum inerrantia et hagiographis opinantibus*, en DivTh. 62 (1959) 34-68.

TUYA, M. DE: *La inerrancia bíblica y el "hagiógrafo opinante"*, en EstEcl. 34 (1960) 339-347.

FANONI, J.: *La inspiración y la inerrancia de la Biblia*, en Teol. y Vida. 2 (1961) 139-52.

ADINOLFI, M.: *Ispirazione e inerranza*. Roma 1962.

ZERAFA, P.: *The Limits of Biblical Inerrancy*, en Ang. 33 (1962) 92-119.

GUTWENGER, E.: *Inspiration und geshichtliche Wahrheit, Inaugurationsrede*. Innsbruck 1962, 15 p.

RICHARDS, H. J.: *Inerrant Errors*. Scripture. 14 (1962) 97-109.

RODENBERG, O.: *Um die Wahrheit der Hl. Schrift. Aufsätze u. Briefwechsel zur existentialen Interpretation*. Wuppertal 1962.

RUFFINI, E.: *The Bible and the Genuine Historical and Objective Truth*, en AmEcRev. 146 (1962) 361-68.

RUST, J.: *Inspiration und Error*, en Dominicana. 48, 4 (1963) 296-307.

BENOIT, P.: *Inerrance biblique*, en Catholicisme. 5, 22 (1963) 1539-49.

HILLENBERG, G.: *Ist die Bibel auch in bezug auf die Zukunft absolut zuverlässig?*, en Bibel und Gemeinde. 63 (1963) 84-95.

RYRIE, C. C.: *The Importance of Inerrancy*, en Bibliotheca sacra. 120 (1963) 137-144.

LORETZ, O.: *Die Wahrheit der Bibel*, Freiburg im Br. 1964.

LOHFINK, N.: *Uber die Irrtumlosigkeit und die Einheit der Schrift*, en StZt. (1964) 161-181; resumen en español en SelTeol. 4 (1965) 170-180.

COPPENS, J.: *Comment mieux concevoir et énoncer l'inspiration et l'inerrance des saintes Ecritures*, en NRTh. (1964) 933-947.

SCHILDENBERGER, J.: *Inspiration et inerrance de la sainte Ecriture*, en Questions théologiques aujourd'hui, I. París 1964, págs. 151-169.

SCHNACKENBURG, R.: *Von der Wahrheit, die freimacht, Gottes in der Bibel geoffenbarte und präsente Wahrheit*. München 1964.

SENFT, C.: *Verité historique, verité revelé*, en RThPh. 97 (1964) 129-39.

GRELOT, P.: *La Bible parole de Dieu*. París 1965, págs. 96-134.

IDEM: *Bible et théologie*. París 1965, págs. 113-123.

POTTERIE, I. DE LA: *Verità o inerranza della sacra Scrittura e storia della salvezza alla luce della Costituzione dommatica "Dei Verbum"*. Roma 1965 (dactilogr.).

GUTWENGER, E.: *Die Inerranz der Bibel. Reflexionen zu einigen Neuerscheinungen*, en ZKTh. 87 (1965) 196-202.

LINDSELL, H.: *A Historian Looks at Inerrancy*, en BullEvangThSociety. 8 (1965) 3-12.

LORETZ, O.: *Die Tilgung des "ullo"-die Irrtumlosigkeit der Bibel nach dem Textus emendatus des Vaticanum II*, en ThPrakQart. 113 (1965) 276-281.

MONTGOMERY, J. W.: *Inspiration and Inerrancy: A New Departure*, en BullEvangThSociety. 8 (1965) 45-75.

REVUELTA, M.: *Inerrancia*, en EncBibl. IV (Barcelona 1965) 157-162.

LOHFINK, N.: *Die Wahrheit der Bibel und die Geschichtlichkeit der Evangelien. Erste Randglossen zur dogmatischen Konstitution Dei Verbum*, en Orientierung. 29 (1965) 254-56.

I. EL HECHO DE LA VERDAD DE LA BIBLIA

Que la Biblia contiene y nos transmite pura e incontaminada la verdad que Dios quiso consignar en ella para nuestra salvación es una verdad que la Iglesia siempre ha creído y profesado. El fundamento de esta verdad se encuentra en la misma Sagrada Escritura, y luego la tradición la ha explicado y confirmado de muchas maneras.

a) *Sagrada Escritura.*

Jesucristo y los Apóstoles, lo mismo que los judíos, consideran la Escritura como absolutamente verdadera y fuente de toda verdad salvadora. Este es el sentido de la frase categórica: "Está escrito" (cfr. Mt. 4, 4; 7, 10; 21, 13; Mc. 1, 2; Lc. 2, 23; Act. 13, 29).

La Escritura contiene la revelación del misterio de nuestra salvación. Ahora bien: como Dios es fiel a sus promesas, debe realizarse todo lo que en ella está escrito acerca de este misterio: "Os he dicho estas cosas estando todavía con vosotros—dice Cristo a sus Apóstoles—, pues era necesario que se cumpliera todo lo que está escrito acerca de mí en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos" (Lc. 24, 44; cfr. Mt. 26, 54; Jn. 10, 35; Act. 1,16).

b) *Los Santos Padres.*

Los Padres afirman unánimemente la verdad de la Escritura y la proponen como verdad de fe. Loisy mismo confiesa que "si procedemos a base de los datos de la tradición, hemos de reconocer que no hay lugar a error en la Sagrada Escritura". El pensamiento de los Padres puede resumirse en los puntos siguientes:

1) La Escritura nos enseña la verdad de nuestra salvación, que se contiene en la Biblia, especialmente en el Evangelio (Orígenes, Basilio, Jerónimo, Agustín). Ireneo, en su obra *Adversus Haereses* (III, 1, 1), escribe:

"Dios concedió a sus discípulos el poder de predicar el Evangelio; por medio de ellos conocemos *la verdad,* es decir, *la doctrina del Hijo de Dios.*" El concilio Arausicano II (año 529), recogiendo la doctrina de San Agustín sobre la gracia, afirma que "nadie, sin la iluminación e inspiración del Espíritu Santo, puede consentir en la predicación salvadora, es decir, evangélica", y luego continúa diciendo que el Espíritu Santo "da a todos la suavidad para consentir y creer en *la verdad*". El concilio usa, pues, como sinónimas las expresiones "verdad" y "predicación salvadora que es la evangélica" (cfr. Dz. 180).

2) La razón de que la Escritura nos diga la verdad, los Padres la ven en su origen divino. Dios, autor principal de la Escritura, no puede errar ni mentir; su palabra, por tanto, tiene que ser verdadera (Clemente Romano, Hipólito, Juan Crisóstomo, Juan Damasceno).

3) Cuando se encuentran con una dificultad que no saben resolver, nunca ponen en duda la verdad de la Biblia, sino que apelan a su propia ignorancia (Justino, Ireneo, Agustín). San Agustín lo afirma claramente en un texto que recoge la *Prov. Deus* (EBB 112): "Si tropiezo en la Escritura con algo que parezca contrario a la verdad, no dudaré en confesar que no se trata más que de un error del códice o de una mala inteligencia del intérprete, o simplemente de que no lo he entendido" *(Epist.* 82).

c) *Los teólogos medievales.*

Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, profesa una fe inquebrantable en la verdad de la Escritura, precisamente por ser palabra de Dios: "quidquid in sacra Scriptura continetur, verum est" *(Quodl.* 12, q. 17, a. 1 ad 1). Cuando no entiende un texto, confiesa su ignorancia antes de acusar al hagiógrafo de error. Llega incluso a llamar hereje al que niegue esta verdad. Los autores posteriores aceptan esta doctrina sin cambio alguno.

El Magisterio eclesiástico anterior a León XIII es más bien parco en documentos sobre la verdad de la Biblia. La razón es que aún no se había planteado el problema de la inerrancia y todos aceptaban la doctrina tradicional. No obstante, pueden verse algunos textos en los números 25, 44, 45 y 46 del *Enchiridion Biblicum.*

II. BREVE HISTORIA DE LA "CUESTION BIBLICA"

BIBLIOGRAFIA

KNABENBAUER, J.: *Leone XIII e la questione biblica,* en CivCatt. 45, 1 (1894) 401-15; 652-65.

DURAND, A.: *L'autorité de la Bible en matière d'histoire,* en RevClFranc. 33 (1903) 5-30.

DELATTRE, A. J.: *Autour de la question biblique.* Liege 1904.

FONCK, L.: *Der Kampf um die Wahrheit der Hl. Schrift seit 25 Jahren.* Innsbruck 1905.

GOETTSBERGER, J.: *Autour de la question biblique,* en BiblZeitschr. 3 (1905) 225-50.

CRUVEILHIER, P.: *L'inerrance de la Bible d'après les principes du P. du Hummelauer,* en RevClFranc. 44 (1905) 579-99; 45 (1906) 148-59; 46 (1906) 238-51.

POELS, H. A.: *History and Inspiration,* en The Cath. Univ. Bulletin. 11 (1905) 16-67; 152-194.

PRAT, F.: *La Bible et l'histoire.* París, 5.ª, 1908.

DURAND, A.: *Critique Biblique,* en DAFC. 1 (1911) 760-789.

FONCK, L.: *Die Irrtumlosigkeit der Bibel vor dem Forum der Wissenschaft.* Einsiedeln 1916.

CELLINI, A.: *S. Girolamo e il sistema dell'aparenza istorica,* en La Scuola Catt. (1920) 193-203; 286-95.

LENZ, J.: *Irrtumlosigkeit der Hl. Schrift und Hieronymus-Enzyklica,* en RB. 36 (1925) 210-227.

ALBANESE, F.: *La verita delle S. Scritture e le questioni bibliche.* Palermo, 2.ª, 1925.

VOSTÉ, J. M.: *De Scripturarum veritate juxta recentiora Ecclesiae documenta.* Roma 1924.

LEMONNYER, A.: *Apparences historiques,* en DBS. I (1928) 588-96.

IDEM: *Citations implicites,* en DBS. II (1934) 51-55.

SCHÖPFER, A.: *Bibel und Wissenschaft.* Innsbruck 1932.

HÖPFL, H.: *Critique Biblique,* en DBS. II (1934) 175-240.

FONSECA, L. G. DA: *De historica S. Scripturae veritate contra recentissimos ejusdem impugnatores,* en VDom. 17 (1937) 119-125.

HOONACKER, A. VAN-COPPENS, J.: *Quelques notes sur "Absolute und Relative" Wahrheit in der Hl. Schrift,* en EThLov. (1941) 220-236.

BOVER, J. M.: *La verdad histórica según la Encíclica "Divino Affl. Spir.",* en EstEcl. 18 (1944) 429-441.

ASENSIO, F.: *Los principios establecidos en la Encíclica "Prov. Deus" acerca de la descripción de los fenómenos naturales, ¿autorizan su extensión al relato de los hechos históricos, según la doctrina de León XIII y de Benedicto XV?,* en EstBíbl. 5 (1946) 245-270.

BOVER, J. M.: *La verdad histórica de la Biblia en los documentos del Magisterio Eclesiástico,* en EstBíbl. 5 (1946) 403-428.

PÁRAMO, S. DEL: *Síntesis histórica de la cuestión bíblica desde sus orígenes hasta la Encíclica "Humani Generis",* en EstEcl. 25 (1951) 435-479.

ARNALDICH, L.: *¿Todavía la cuestión bíblica?,* en VerVida. 9 (1951) 171-208.

TURRADO, L.: *El problema de las citas bíblicas,* en CuBíb. (1953) 294-99.

SOUSA, D. DE: *A inspiracao biblica e a historia,* en Itin. 3 (1957) 186-201.

GANCHO, C.: *Citas bíblicas, Citas implícitas,* en EncBíbl. 2 (1963) 338-44.

A) *Desde sus comienzos hasta la "Divino Afflante Spiritu"*

Si el principio de la verdad de la Biblia es en sí claro y la Iglesia siempre lo ha enseñado en su Magisterio ordinario, la aplicación práctica a los casos concretos comenzó a presentar dificultades, cuando las ciencias naturales y la crítica histórica aparecieron en el mundo occidental con inusitado vigor, planteando a los exégetas y teólogos una serie de problemas que ellos trataron de resolver situándose en el mismo terreno de los adversarios. La "cuestión bíblica" surgió, evidentemente, con una sana intención apologética. Los teólogos y biblistas de entonces intentaron dar razón a toda costa a la Escritura, sosteniendo que todas sus afirmaciones, incluso en el campo científico, estaban en perfecta armonía con la ciencia. Se admitía sin más que Dios había revelado a los autores sagrados la constitución del universo y la íntima naturaleza del cosmos. Que Dios hubiera podido hacerlo, sólo lo negaban los racionalistas; pero que realmente lo hubiera hecho, lo ponían en duda aún los científicos más moderados. ¿No estaban ahí las conclusiones ciertas de las ciencias demostrando que esta solución de los teólogos no era aceptable?

a) Esta época de *concordismo bíblico* se cerró cuando la Iglesia puso fin a la discusión, recordando que el objeto de la revelación contenida en los Libros sagrados no es la enseñanza de las ciencias naturales, sino la salvación de los hombres. La *Prov. Deus,* recogiendo la doctrina de San Agustín y Santo Tomás, dice que Dios no quiso enseñar a los hombres la constitución íntima del mundo visible, pues esta enseñanza de nada les sirve para su eterna salvación. Por eso, cuando los hagiógrafos describen los fenómenos naturales, o utilizan un lenguaje metafórico, o, usando expresiones corrientes, se acomodan a las apariencias externas (EBB. 106). Poco tiempo después la Comisión Bíblica (año 1909) volvió sobre el asunto y expuso la misma doctrina refiriéndose concretamente a la creación. El autor del primer capítulo del Génesis no intentó "enseñar científicamente la constitución interna de las cosas visibles, ni el orden perfecto de la creación, sino más bien poner en las manos de su pueblo una narración popular según lo que se contaba comúnmente en aquel tiempo, acomodada al talento y a la capacidad de comprensión de los hombres" (EBB 338). Benedicto XV, en la *Spir. Par.* insiste en que los sentidos no se equivocan cuando se proyectan sobre su propio objeto, que son las cosas sensibles (EBB. 468). Pío XII en la *Div. Affl. Spir.* confirma lo que dijeron sus predecesores (EBB. 551).

b) En el terreno de la *ciencia histórica* la cuestión se planteó en términos mucho más agudos. El progreso de la arqueología, el estudio de las lenguas orientales, los descubrimientos del Antiguo Oriente presentaron una imagen cada vez más precisa de la historia antigua que no coincidía con lo que nos dicen ciertos relatos bíblicos que hasta entonces habían pasado como rigurosamente exactos. Ahora bien, si hay en la Escritura un error histórico, por pequeño que sea, ¿cómo puede sostenerse su carácter de libro inspirado? Los críticos de entonces negaron el valor de la Biblia como fuente de información histórica.

Los apologistas católicos se encontraron naturalmente en dificultad. También en este punto se situaron en el tererno de los adversarios, pero al obrar así se cerraron a sí mismos el camino de la verdadera solución. No hallaron un principio general que respondiera adecuadamente a las dificultades y por eso recurrieron a diversas explicaciones que de un modo o de otro limitan el campo de la inspiración y la inerrancia. El Cardenal Newman sustraía a la inspiración los "obiter dicta"; Didiot y d'Hulst restringían el campo de la inerrancia a las cosas de "fe y costumbres"; otros distinguían en la Escritura un elemento religioso principal y un elemento profano o secundario, afirmando que la Biblia sólo nos garantiza la inerrancia del primero.

c) La Iglesia rechazó todas estas soluciones como insuficientes y contrarias a la recta inteligencia de la inspiración y la inerrancia. La *Prov. Deus* corta el paso a estas teorías: "Es totalmente ilícito, ya el limitar la inspiración a algunas partes de la Sagrada Escritura, ya el conceder que el hagiógrafo se haya equivocado" (Dz. 1951; EBB. 109). La Enc. *Pascendi* condena la doctrina modernista que admitía errores en las mismas cosas de "fe y costumbres" (EBB. 272) y la teoría de la "verdad relativa" (EBB. 279). La *Spir. Par.* rechaza la opinión de los que distinguen en la Biblia un elemento religioso y un elemento profano (EBB. 465-467). La *Div. Affl. Spir.* confirma la enseñanza de los Pontífices anteriores (EBB. 551) y la *Humani Generis* vuelve a reprobar "la teoría, ya muchas veces condenada, según la cual la inerrancia de la Escritura se extiende sólo a los textos que tratan de Dios mismo o de la religión o de la moral" (EBB. 592).

Durante esta misma época, otros autores católicos recurrieron a otros principios de diversa índole en busca de soluciones más adecuadas. Nacieron así las teorías de las "citas implícitas", de la "verdad relativa", de los géneros literarios" en historia y la de la "historia según las apariencias".

d) La teoría de las "*citas implícitas*" sostenía que el hagiógrafo en ciertos casos citaba un documento erróneo, sin aprobarlo ni hacerlo suyo, y por eso no era responsable del error. Sus partidarios opinaban que, mientras no se probara lo contrario, había que suponer que el hagiógrafo no aprobaba ese texto erróneo. Obrando así, los hagiógrafos no inducían a error

a los primeros lectores, ya que estos lectores podían más fácilmente que nosotros darse cuenta de que se trataba de una cita y podían juzgar por sí mismos del error del documento.

La Autoridad eclesiástica intervino varias veces para precisar el valor de la teoría y sobre todo para señalar sus limitaciones. La Comisión Bíblica emanó en 1905 un documento importante sobre la cuestión. El documento, en su primera parte, rechaza la teoría de las citas implícitas *como remedio universal* para resolver todas las dificultades. En la segunda, la admite únicamente *como excepción*. Será recto el principio cuando se verifiquen las dos condiciones siguientes: 1. Que se demuestre con argumentos sólidos que el hagiógrafo cita realmente palabras ajenas. 2. Que conste con la misma certeza que no los aprueba, de tal manera que pueda pensarse lógicamente que no habla en nombre propio (EBB. 153).

La verificación de la primera condición podía ser más fácil para los primeros lectores, pero para nosotros siempre resulta difícil poder constatarlo con seguridad y por eso habrá que recurrir en todo caso a un examen atento del texto y de los lugares paralelos. Mucho más difícil se presenta la verificación de la segunda condición. Normalmente, cuando un autor aduce palabras ajenas, mezclándolas con las suyas propias, hay que suponer que las aprueba. Lo contrario sería insólito. Por eso, mientras no se demuestre con argumentos sólidos que no se hace cargo del texto que cita, hay que creer que lo hace suyo. La Enc. *Pascendi* rechaza la teoría, considerándola como una limitación de la inspiración (EBB. 266), y la *Spir Par.* reprueba la demasiada facilidad en acudir a este principio: da como válido el principio, pero condena los abusos (EBB. 474).

e) No tuvo mejor fortuna la teoría de la "*historia según la apariencia*" y la de la "*verdad absoluta*" y la "*verdad relativa*". Esta última pretendía solucionar todos los problemas introduciendo una distinción en el objeto material de la Escritura: los asuntos religiosos poseen una "verdad absoluta", siempre son verdaderos; los asuntos profanos tienen una "verdad relativa", sólo son verdaderos con respecto a una época, a un ambiente o a una circunstancia. La teoría de la "historia según las apariencias" creyó encontrar una base más sólida para solucionar el problema de la inerrancia, acudiendo a la autoridad de algunos santos Padres, entre ellos San Jerónimo y San Agustín, quienes habrían afirmado que los hagiógrafos describen los hechos según la voz popular o según se los recordaba la memoria, y aprovechando además unas palabras de León XIII, quien, después de hablar de los fenómenos físicos, añade: "estos principios deben aplicarse a las ciencias análogas, principalmente a la historia" (EBB. 108).

La teoría, desde luego, utilizó una palabra totalmente desgraciada. Porque, ¿qué es una historia "según las apariencias"? La historia intenta reconstruir el pasado a base de testimonios fidedignos, no a base de simples apariencias. El fallo principal de la teoría proviene de haber querido aplicar a la historia los principios que rigen en la descripción popular de los fenómenos físicos. Las ciencias naturales tienen por objeto el fenómeno externo y sólo a través de las apariencias sensibles intentan penetrar en la naturaleza íntima del fenómeno. La historia se guía por otras leyes; reconstruye el pasado con la ayuda de documentos que permitan aproximarse lo más posible a lo que realmente sucedió, no a lo que dice la gente y como dice la gente que sucedió. Sólo en el caso de que el autor diga que va a referir lo que ha oído o leído, sin comprometer su autoridad sobre la verdad o falsedad del asunto, sabrá el lector a qué atenerse sobre el valor histórico de una tal reconstrucción.

Las palabras de León XIII no pueden interpretarse desligadas del contexto. Ahora bien: el Pontífice no quiso establecer una ley general y absoluta, sino señalar un método, una táctica a seguir para refutar las objeciones de los adversarios y defender la verdad histórica de la Biblia. La idea del Papa es que en materia histórica pueden y deben encontrarse *normas análogas*—no las mismas—para obtener el mismo fin que se pretende, que es vindicar la autoridad de la Escritura. Esta es la interpretación auténtica dada por Benedicto XV (cfr. EBB. 470, 471-472).

También carece de base sólida el recurso a la autoridad de los santos Padres anteriormente citados. En primer lugar, es verdad que San Jerónimo dijo alguna vez que "la opinión del vulgo es verdadera ley de la historia", pero también afirmó en más de una ocasión que "la historia refiere lo que ha sucedido". Nunca establece como principio general de solución de las dificultades la teoría de las "apariencias históricas" o algo que se le pueda parecer, antes al contrario, siempre intenta buscar la verdad histórica en los textos bíblicos que estudia. El mismo San Jerónimo nos dice el valor que tiene su primera afirmación: sólo la usa en los apelativos. Los hagiógrafos se acomodan a la opinión del vulgo cuando llaman "profeta" al falso profeta Ananías (Jr. 28, 15-17), y a José, padre de Jesús. También nosotros llamamos *ortodoxos* a los griegos cismáticos y *profeta* a Mahoma, sin pensar que por eso cometemos un error histórico.

Menos aún que a San Jerónimo puede apelar esta teoría a la doctrina de San Agustín. El Hiponense dice que a veces los evangelistas no siguen el orden cronológico en los relatos, pero nunca afirma que hayan seguido las opiniones erróneas de sus contemporáneos.

El callejón sin salida a que llegó esta teoría depende de un falso plan-

teamiento del problema de la verdad de la Biblia, por no haber comprendido cabalmente lo que esta verdad exige y por haberse situado en la misma perspectiva que tenían los adversarios cuando hablaban de verdad o de error.

f) Teoría de los géneros literarios en historia.

Género literario es una forma determinada de expresar las ideas que tiene vigencia en un lugar y en un tiempo concretos. La Biblia, como libro escrito por hombres y para los hombres, expresa las ideas de los autores sagrados según los modos y formas que existían en el ambiente cultural, social y religioso del Antiguo Oriente. El sentido y la verdad de un texto dependen de la intención del autor, y esta intención se descubre analizando el género literario que utiliza. Los primeros católicos que vieron la necesidad de recurrir a los géneros literarios para resolver ciertas dificultades históricas de la Biblia fueron Lagrange, Prat y, sobre todo, Hummelauer, que redujo el principio a sistema. Estos autores no sólo recurrieron a los géneros literarios comunes, como el poético, didáctico, profético, narrativo, sino que intentaron establecer, dentro del mismo género histórico, otros géneros particulares, cuya verdad pudiera no ser la realidad histórica, sino la historicidad en sentido lato, mayor o menor o incluso nula, que sería la única verdad garantizada por el autor sagrado.

La argumentación de estos investigadores partía de estos principios: Cuando el hagiógrafo o la tradición doctrinal de la Iglesia dan como verdaderamente histórica una narración, esta narración ha de retenerse como tal. Pero cuando no existe esta afirmación y el texto presenta dificultades contra la estricta historicidad, puede preguntarse el exegeta si no se tratará de un género que no exija la objetividad de los hechos. Si se dan en la Biblia parábolas, alegorías, fábulas, etc., que presentan una verdad bajo forma de una historia ficticia, ¿por qué no podrían existir géneros históricos a través de los cuales los autores sagrados propusieran la verdad bajo la apariencia de una historia en parte verdadera y en parte falsa? El P. Hummelauer no se quedó en pura teoría. Estableció varios géneros narrativos, cuya característica común es la presentación externa en forma de historia, pero cuyo fondo es legendario y fabuloso, mezclado con elementos históricos. Los principales, según el P. Hummelauer, serían los siguientes: a) *Historia antigua*, narración desprovista de toda crítica de las fuentes y que sólo buscaba una conformidad general con los hechos mezclada con gran libertad en la elaboración de los detalles. b) *Historia religiosa*, cuyo fin principal era la instrucción religiosa y por tanto el narrador disponía aún de mayor libertad para omitir, añadir, amplificar los detalles que le interesaban. c) *Tradiciones populares*,

que recogían tradiciones antiguas sobre el origen de pueblos y tribus, basadas en algún hecho cierto, pero agrandado por la imaginación popular. d) *Narración libre o historia idealizada* que, partiendo de un núcleo histórico, construía una narración novelesca. e) *Midras haggádico*, que consiste en una elaboración arbitraria de los hechos de la Biblia para inculcar la piedad.

El principio de los géneros literarios es verdadero y fecundo. Pero los primeros que lo utilizaron no lo aplicaron correctamente. Los géneros literarios narrativos, tal como los presentaba el P. Hummelauer, venían a ser una especie de historia deformada y falsificada, que no salvaba la verdad histórica de la Biblia, tal como entonces se entendía. Por otra parte, el P. Hummelauer los estableció "a priori", sin base científica y documental, ya que entonces no se conocían suficientemente las antiguas literaturas orientales. Ahora bien, esta es una de las condiciones que exige la *Div. Affl. Spir.* para poder utilizar este recurso exegético. La Iglesia adoptó al principio una actitud de reserva. La *Spir. Par.* de Benedicto XV reprobó el uso abusivo de aquellos géneros que son inconciliables con "la íntegra y perfecta verdad de la palabra divina" (EBB. 474).

Por consiguiente, para que el principio, en sí legítimo, de los géneros literarios no se salga de los justos límites es preciso mucha ponderación.

B) *Desde la "Divino Afflante Spiritu" hasta el Concilio Vaticano II.*

a) Como se ve, todas las soluciones mencionadas son insuficientes y en cuanto suponen una limitación del campo de la inspiración y de la inerrancia resultan inaceptables. La Enc. *Div. Affl. Spir.* (1943) aborda el examen de la cuestión bíblica desde un punto de vista parcialmente distinto y señala como base de las nuevas investigaciones un principio hermenéutico de la máxima importancia para captar la mente del escritor sagrado. Se trata precisamente del principio de los géneros literarios, no limitados ya al campo de la historia, sino válido para todos los terrenos. El Pontífice indica claramente el valor y los límites de este método. En primer lugar, los géneros literarios no deben establecerse "a priori", sino después de un estudio atento de las literaturas orientales. Por otra parte, los géneros literarios del Antiguo Oriente no siempre corresponden a los nuestros. Por eso, cuando a veces se objeta que los autores sagrados se han apartado de la fidelidad histórica o que han expresado con poca exactitud ciertas cosas, se comprueba que no se trata más que de aquellas maneras de decir y de narrar utilizadas por los antiguos, que se empleaban mutuamente en el trato humano y que en realidad se usaban en virtud de una costumbre lícita y común. La equidad del espíritu postula que cuando se encuentran estas co-

sas en la Escritura, no se las tache de error, como no se las tacha cuando se emplean en el uso cotidiano de la vida. Conocidos, pues, y exactamente apreciados los modos de hablar y de escribir de los antiguos, podrán resolverse muchas dificultades que se objetan contra la verdad y fidelidad histórica de la Biblia. Este estudio conducirá con la misma eficacia al conocimiento más pleno y más claro de la intención del autor sagrado (EB. 560.)

Este principio general, sin embargo, no resuelve todos los problemas, sobre todo cuando se pasa a su aplicación a los casos concretos, y no los resuelve precisamente porque se trata de un método de investigación y de crítica literaria, no de un principio teológico. Permite, sin duda, precisar cuál es la intención del autor sagrado, cuál es el grado de afirmación de su pensamiento, pero no nos informa sobre la naturaleza de su enseñanza, ni nos dice nada sobre el objeto de su afirmación. De todas formas, el avance que supone la aceptación y recomendación de este principio y las perspectivas que abre a la exégesis no deberían minimizarse.

b) Con las libertades que la Encíclica concedía, los exegetas católicos se dedicaron a la ardua tarea de explicar los Libros sagrados y de solucionar las cuestiones aún pendientes. Las conquistas de estos últimos veinticinco años dieron sus frutos en el Concilio Vaticano II. La Constitución *Dei Verbum* señala el punto culminante de un período de intenso trabajo, de investigaciones sólidas y de adquisiciones seguras en el campo de la exégesis y la teología. Los Padres del Concilio proponen a teólogos y exegetas un principio teológico claro sobre el que se ha de apoyar toda explicación ulterior de la doctrina tradicional sobre la verdad de la Escritura.

1. El Concilio, en primer lugar, abandona la vieja problemática de la *inerrancia de la Biblia* y aborda el problema desde el punto de vista más positivo y eficaz de *la verdad de la Escritura*. El texto fundamental es el siguiente:

> "Pues como todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman debe retenerse como afirmado por el Espíritu Santo, hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, *la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas Letras para nuestra salvación*" (*Dei Verbum*, III, 11).

El Concilio emplea dos fórmulas, una negativa: *sin error;* y otra positiva: *con fidelidad;* pero ambas se refieren al objeto único de *la verdad* que Dios consignó en la Escritura *para nuestra salvación*. La antigua fórmula: "la Biblia no contiene error", presenta dos inconvenientes: primero, ofrece bajo un aspecto negativo lo que es un privilegio positivo de la Escritura; segundo, supone una actitud apologética que se sitúa en el mismo campo de

los adversarios, aceptando como válido su concepto de verdad de la Biblia, que no es el concepto específicamente bíblico y tradicional. Así pues, en vez de tratar la materia, como se venía haciendo hasta ahora, desde el punto de vista de *la inerrancia* para concluir que la Escritura no contiene error, la trataremos desde la perspectiva de *la verdad* para concluir que toda la Biblia contiene la verdad que Dios quiso consignar en ella para nuestra salvación.

2. A este principio teológico la Const. *Dei Verbum* añade inmediatamente un *criterio formal* para llegar a conocer la verdad de la Escritura y este criterio es la intención didáctica del autor sagrado, que siempre ha de referirse de alguna manera a la revelación del misterio de nuestra salvación. El texto dice así:

> "Habiendo, pues, hablado Dios en la Escritura por medio de los hombres a la manera de los hombres, para que el intérprete de la Sagrada Escritura comprenda lo que El quiso comunicarnos, debe investigar atentamente qué intentaron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos" (*Dei Verbum*, III, 12).

Para hacer luz sobre el problema debemos, pues, reflexionar sobre la *verdad* consignada en la Escritura *para nuestra salvación* y sobre la *intención didáctica* de los autores sagrados.

II. PRINCIPIOS FUNDAMENTALES

1. La verdad "nostrae salutis causa".

a) *La verdad de la Biblia tiene como objeto formal la revelación del misterio de nuestra salvación.*

En la Escritura Dios habla a los hombres por medio de los hombres y a la manera de los hombres. es decir, la Escritura es *la palabra de Dios* en cuanto consignada por escrito a través del *lenguaje de ciertos hombres* que realizaron su obra movidos por el Espíritu Santo. Ahora bien, cuando Dios habla a los hombres, lo hace para comunicarles su verdad, para revelarse a sí mismo y darles a conocer el misterio de su voluntad (Ef. 1, 9). Este misterio no es otro que el misterio de la salvación realizada en Cristo y por Cristo.

> "La verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación de Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación" (*Dei Verbum*, I, 2). "Mediante la revelación divina Dios quiso manifestarse a sí mismo y los eternos decretos de su voluntad acerca de la salvación de los hombres, para comunicarles

los bienes divinos que superan totalmente la comprensión de la inteligencia humana" (*Dei Verbum,* I, 6; Con. Vat. I, *Denz.* 3005).

Dios no sólo se reveló a los hombres, sino que dispuso que todo lo que *había revelado para la salvación de los hombres* permaneciera íntegro para siempre y se fuera transmitiendo a todas las generaciones. Por eso Cristo mandó a los apóstoles que predicaran el Evangelio. Este Evangelio, prometido ya por los profetas, lo completó Cristo y lo promulgó por sí mismo, "*como fuente de toda verdad salvadora y de la ordenación de las costumbres*" (Conc. Tridentino, *Denz.* 1501; *Dei Verbum,* II, 7). La Constitución *Dei Verbum* señala finalmente el objeto formal de la enseñanza de la Escritura con aquellas palabras que citamos más arriba.

La verdad que debemos buscar en la Biblia no es, pues, cualquier tipo de verdad; no es una verdad puramente científica, filosófica o histórica desligada del misterio de nuestra salvación, sino *la verdad de la salvación,* revelada por Dios y realizada en Cristo. El objeto material de esta revelación puede ser y es múltiple, pues comporta realidades de todo orden, cósmicas, filosóficas, históricas, etc., pero ninguna de estas realidades terrestres es objeto de una enseñanza divina de orden revelado, a no ser que tenga alguna relación con el *misterio de la salvación.* Sobre este misterio la Biblia nos garantiza la verdad divina. Sobre las demás realidades sólo nos la garantiza en cuanto tengan con él alguna relación.

El objeto *formal* de la verdad de la Escritura es, pues, el plan salvífico de Dios, y desde este punto de vista *todo* en la Biblia es verdadero.

Este principio teológico difiere radicalmente de la antigua teoría que limitaba el campo de la inspiración y la inerrancia a las cosas de "fe y costumbres" o de la otra que introducía en la Escritura una distinción entre "elemento religioso y elemento profano", admitiendo la inerrancia en el primero y negándosela al segundo. Estas explicaciones son inadmisibles, porque introducen una distinción artificial en el objeto material de la revelación y limitan así el campo de la inspiración y de la inerrancia. La fórmula del Concilio Vaticano II supera esta problemática y nos sitúa de lleno en el verdadero objeto formal de la revelación y, por tanto, de la verdad divina garantizada por la Biblia.

Este principio es esencial para conocer la intención de los autores sagrados. La Biblia es un libro esencialmente religioso. Nos ofrece la "sabiduría que conduce a la salvación por la fe en Jesucristo" (2 Tim. 3, 15). Al inspirar a los autores sagrados Dios obra consecuentemente. ¿De qué nos serviría para la salvación el conocimiento de las cosas puramente profanas? ¿No sería más bien un modo de fomentar y satisfacer nuestra curiosidad natural? Por eso, Dios, que busca siempre nuestra salvación, impulsa a los hagiógrafos a escribir todo aquello y sólo aquello que El quiere. Este impulso divino da al escritor sagrado una actitud religiosa tan profunda que le penetra y afecta hasta lo más íntimo de su psicología, determinando su postura con respecto a las cosas que incorpora a su obra. El autor aprecia estas cosas desde el punto de vista religioso y las considera desde el ángulo de su relación con la revelación del misterio de la salvación. Por eso, todo en la Biblia está ordenado de una u otra manera a este fin religioso. No se trata de "verdades religiosas" y "verdades profanas". En la Escritura no hay propiamente verdades profanas. Se trata de la "verdad salvífica" de toda la Biblia, y desde este punto de vista *todo* es verdad, no hay error ni puede haberlo en ella.

Este modo de enfocar el problema de la verdad de la Escritura es menos nuevo de lo que a primera vista pudiera parecer. La Const. *Dei Verbum,* en la nota correspondiente al texto que comentamos, remite a un texto de San Agustín y a otro de Santo Tomás que merece la pena reproducir por entero. San Agustín responde con las siguientes palabras a los que van a la Biblia en busca de enseñanzas divinas sobre la constitución íntima de las cosas visibles: "El Espíritu Santo, que hablaba por medio de los hagiógrafos, no quiso enseñar a los hombres estas cosas que de nada les sirven para su salvación" (*De Gen. ad litt.* 2, 9, 20; *PL.* 34, 270-71). En otro lugar remacha esta misma idea con la agudeza que le caracteriza: "No se lee en el Evangelio que el Señor haya dicho: Os mando el Paráclito, que os enseñará cómo camina el sol y la luna. Pues quería hacer cristianos, no matemáticos" (*De actis cum Felice Manich.* I, X; *PL.* 42, 525). Este principio que San Agustín aplica concretamente a los fenómenos físicos o ciencias naturales, tiene una aplicación universal y no hay por qué limitarlo a esos solos asuntos. La *Prov. Deus* (EB. 123) y posteriormente la *Div. Affl. Spir.* (EB. 539) nos dicen expresamente que ese principio puede y debe aplicarse a otras ciencias.

Santo Tomás, por su parte, hablando de la materia de la profecía, expone luminosamente el mismo pensamiento: "Materia de la profecía son todas aquellas cosas cuyo conocimiento puede ser útil para la salvación, ya sean pasadas o futuras, ya eternas, necesarias o contingentes. Son, en cambio, extrañas a la materia de la profecía aquellas cosas que no pueden pertenecer a la salvación." "Por eso San Agustín dice: "quamvis Auctores nostri sciverint cuius figurae sit coelum; tamen per eos dicere noluit Spiritus veritatem, nisi quae prodest saluti." Santo Tomás cita a continuación un texto del Evangelio de San Juan (16, 13), tomando de la glosa interlineal las palabras que subrayamos: "Cuando venga el Espíritu de verdad, os enseñará toda la verdad *saluti necessariam.*" Y luego continúa: "Y digo: ne-

cesarias para la salvación, ya sean necesarias para la instrucción de la fe, ya para la ordenación de las costumbres. Pues muchas cosas que son demostradas por las ciencias pueden ser útiles para esto... y por eso encontramos que se hace mención de ellas en la Sagrada Escritura" (*De veritate*, q. 12, a. 2, in corp.). El Doctor Angélico distingue claramente entre el objeto material y el objeto formal de la profecía. Es pues evidente para él que sólo las verdades consideradas *sub aspectu salutis* pueden estar garantizadas por el carisma de la profecía y profecía aquí equivale a Escritura inspirada.

De época posterior baste citar el dicho ingenioso que Galileo tomó de Baronio y que glosa el texto citado de San Agustín: "El Espíritu Santo en la Escritura no nos enseña *cómo va el cielo,* sino *cómo se va al Cielo.*"

El Conc. Vaticano I, hablando de la inspiración de la Biblia, rechaza varias explicaciones como falsas o insuficientes, entre ellas una que afirmaba que para que un libro sea inspirado basta con que "contenga la revelación sin error" (EB, 77; Denz 1787). Para que un libro sea inspirado evidentemente no basta con eso, porque la inspiración supone un influjo positivo divino en el hagiógrafo, mediante el cual Dios se hace autor del libro en cuestión; pero la ausencia de error el Concilio la considera en relación a la revelación.

b) *La Escritura nos revela progresivamente la verdad de nuestra salvación.*

Este segundo principio, complemento obligado del anterior, también lo subraya expresamente y en diversas ocasiones la Const. *Dei Verbum.* Si Cristo es "la *plenitud* de la revelación" (I. 2) es evidente que antes de Cristo la revelación no era completa, no había llegado a la plenitud. Las grandes etapas de esta revelación la Constitución conciliar las resume así: Dios, creador y conservador de todo, queriendo abrir a los hombres el camino de su *salvación sobrenatural,* se manifestó personalmente a nuestros primeros padres. Después de su caída, alentó en ellos la esperanza de la salvación, prometiéndoles un redentor (Gn. 3, 15). Más tarde llamó a Abraham para hacerle padre de un gran pueblo (Gn. 12, 2-3). Luego instruyó a este pueblo por los patriarcas, por Moisés y por los profetas..., y de esta forma, a través de los siglos, fue *preparando* el camino del Evangelio (*Dei Verbum,* I, 3).

El Antiguo Testamento es, pues, una preparación de la revelación total. Ahora bien, toda preparación es por fuerza imperfecta, incompleta, reclama un perfeccionamiento ulterior, tiende a la plenitud. El pueblo elegido del Antiguo Testamento fue comprendiendo más hondamente y con más claridad de día en día, por medio de la predicación de los profetas, cuáles eran los caminos de Dios con los hombres. En el A. T. hay un crecimiento sus-

tancial de los artículos de la fe. El progreso de la revelación es en él continuo y ascendente, pero homogéneo y teleológico. "El plan de la revelación se realiza con palabras y gestos intrínsecamente conexos entre sí, de manera que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las cosas significadas por las palabras; y las palabras proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas" (*Dei Verbum,* I, 2).

El fondo del misterio de la salvación permanece idéntico, pero los contornos se van aclarando, las zonas periféricas cobran nueva luz, hasta que Dios, después de haber hablado muchas veces y de muchas maneras por los profetas, "últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo" (Hebr. 1, 1-2), quien, con su presencia y manifestación personal, con palabras y obras, señales y prodigios y, sobre todo, con su muerte y resurrección y con el envío del Espíritu Santo, llevó a término la revelación.

La revelación se inserta así en la historia humana y se desarrolla a través de los siglos hasta que llega Cristo, clave de toda la Escritura y explicación definitiva del misterio de la salvación. "La economía del A. T. estaba ordenada, sobre todo, para *preparar,* anunciar proféticamente y significar la venida de Cristo. Pero los libros del A. T. manifiestan a todos el conocimiento de Dios y del hombre y las formas de obrar de Dios justo y misericordioso con los hombres, *según la condición del género humano* en los tiempos que precedieron a la salvación establecida por Cristo. Estos libros, *aunque contengan también ciertas cosas imperfectas y adaptadas a sus tiempos,* demuestran, sin embargo, la verdadera pedagogía divina" (*Dei Verbum,* IV, 15). La pedagogía divina, siguiendo la pauta de la pedagogía humana, se acomoda a la fragilidad e ignorancia de los hombres. Santo Tomás puso claramente de relieve la relación entre la pedagogía divina y el progreso de la humanidad en la fe: "Como el maestro, que conoce toda la materia, no se la expone en seguida desde el principio al alumno, porque no la entendería, sino que lo hace poco a poco, acomodándose a su capacidad, así de la misma manera progresaron (los padres) en el conocimiento de la fe a través de la sucesión de los tiempos" (IIª, IIae, q. 1, a. 7 ad 2).

Es evidente, por tanto, que si los libros de la Escritura se escalonan a lo largo de un lapso de tiempo en que la revelación estaba en un período de crecimiento continuo, la *verdad de la Biblia* debe apreciarse en una perspectiva dinámica, teniendo en cuenta el tiempo en que se redactaron y el nivel en que se encontraba el proceso revelador. La verdad de cada uno de los textos del A. T. no puede tener el mismo valor ni puede situarse al mismo nivel que la de los del Nuevo, porque de lo contrario carecería de sentido el complemento de luz que aportó Cristo, perfeccionando y llevando

a su término la revelación. Cada uno de los libros del A. T. contiene un esbozo, un rasgo parcial de la revelación del misterio de la salvación. En la intención divina este rasgo estaba orientado al punto final y completo, forma parte del conjunto de la revelación. Como esbozo parcial y a veces provisional e imperfecto no puede contener la verdad total que Dios intenta y los juicios de los hagiógrafos no pueden ser totales y completos, sino incompletos y provisionales, que están reclamando por su misma naturaleza un complemento ulterior. La verdad de las afirmaciones de los hagiógrafos reside entonces en el complemento y plenitud que son capaces de recibir de la revelación posterior más que en la materialidad de sus afirmaciones tomadas aisladamente y serán verdaderos en tanto en cuanto sean susceptibles de abrirse a esta revelación ulterior. "Cuando la Iglesia apostólica legó la Biblia judía a las edades futuras, no fue como una *Letra* estampada, sino como una *Escritura cumplida*" (Grelot, *La Bible,* p. 105). Cristo y la Iglesia apostólica, al aceptar el A. T., garantizaron la verdad de la "historia salutis" que en él se encierra y la misma historia de Israel en cuanto ligada a aquella historia, tal como ellos mismos la leían.

La verdad del A. T., garantizada por el carisma de la inspiración, se sitúa en última instancia unas veces en el sentido pleno y otras en la interpretación tipológica. En el mismo N. T. no todos los libros ni todos los textos manifiestan la verdad de la revelación total de Cristo de la misma manera o con la misma perfección. Porque unos pueden contener sólo una luz parcial, que reclama el análisis y comparación con otros textos paralelos, y otros no serían plenamente inteligibles sin la aportación explícita de tal o cual texto del N. T. Sin olvidar, naturalmente, que en la época neotestamentaria y aún después de la ascensión de Cristo a los cielos, se da un verdadero crecimiento de la revelación del misterio salvífico hasta la muerte del último apóstol.

> "Los apóstoles ciertamente después de la ascensión del Señor predicaron a sus oyentes lo que El había dicho y obrado, con aquella crecida inteligencia de que ellos gozaban, amaestrados por los acontecimientos gloriosos de Cristo y *por la luz del espíritu de verdad*" (*Dei Verbum,* V, 19).

La redacción misma de los evangelios tal como la expresa el Conc. Vaticano II demuestra este carácter progresivo de la revelación neotestamentaria:

> "Los autores sagrados escribieron los cuatro evangelios escogiendo algunas cosas de las muchas que ya se transmitían de palabra o por escrito, sintetizando otras, o explicándolas, *atendiendo a la condición de las Iglesias...*, de manera que siempre nos comunicaban la verdad sincera acerca de Jesús" (*Dei Verbum,* V, 19).

Lo que nos comunican acerca de Jesús es verdadero, pero puede ser que no sea la verdad *total* en cada texto. Esta verdad completa sólo puede obtenerse a la luz de toda la revelación y teniendo en cuenta todos los testimonios apostólicos.

Para entender *la verdad* de la Escritura no basta con elevarse al nivel religioso del plan salvífico de Dios, hay que contar también con que este plan se fue revelando paulatinamente hasta que finalizó el acto revelador de Dios con la muerte del último apóstol y aun en este caso la *verdad total* de la Biblia sólo la captará quien la lea como un todo, ordenando y coordenando sus afirmaciones en función de esa totalidad (Lohfink).

El Concilio Vaticano II subraya también este punto:

> "Para sacar el sentido exacto de los textos sagrados hay que atender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Escritura, teniendo en cuenta la tradición viviente de la Iglesia y la analogía de la fe" (*Dei Verbum,* III, 12).

2. La intención didáctica de los autores sagrados.

"A nadie se le oculta que la norma principal de interpretación es aquella en virtud de la cual se averigua con precisión y se define qué es lo que el escritor sagrado pretendió decir" (EB. 557). Estas palabras de la *Div. Affl. Spir.* son incorporadas por la Const. *Dei Verbum* en una forma algo ampliada:

> "Para que el intérprete de la Sagrada Escritura comprenda lo que Dios quiso comunicarnos, debe investigar con atención qué pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos" (III, 12).

La importancia de este criterio salta a la vista. Si la Biblia es la palabra de Dios dirigida a los hombres por medio de los hombres y a la manera de los hombres, síguese de ahí que la verdad que Dios nos comunica está enmarcada en la intención didáctica de los autores sagrados y la intención didáctica de éstos depende de sus juicios en la medida en que sean juicios a través de los que el autor sagrado intente enseñar y comprometer su autoridad y por tanto la autoridad de Dios.

a) Como la inspiración sólo afecta directamente a los autógrafos, la verdad de la Escritura sólo puede predicarse de los textos originales tal como salieron de las manos de los hagiógrafos, no de los textos y versiones que hoy poseemos. Estos en tanto estarán inmunes de error y propondrán la verdad en cuanto correspondan fielmente a los autógrafos. Como los

autógrafos han desaparecido, las copias de los originales y las versiones, siendo obra humana, están expuestas a los mismos errores de transcripción y traducción que cualquier otro escrito hecho por los hombres. Los documentos eclesiásticos hablan claramente de esta cuestión (cf. EBB. 109, 177, 542, 559). La Vulgata fue declarada auténtica en las cosas de fe y costumbres por el Conc. de Trento. Pero como también ella tiene errores y defectos de transcripción y traducción, el propio Concilio nombró una Comisión para su revisión.

b) Los juicios divinos unas veces podemos descubrirlos con facilidad, cuando el hagiógrafo aduce formalmente palabras de Dios; otras veces los deducimos sin dificultad, cuando el autor expresa formalmente su juicio con intención de exigir a los lectores el asentimiento.

c) Pero esto no sucede siempre. A veces el autor sagrado puede no reclamar de nosotros este asentimiento. Lo reclamará ciertamente en los casos en que enseñe algo formalmente porque así lo exige la verdad de su aserto para el fin que se propone en su obra. Pero conviene tener en cuenta que un autor inspirado puede también expresar *opiniones personales,* tomadas bajo su sola responsabilidad. En estos casos el autor no intenta exigir al lector un asentimiento obligatorio a sus palabras, porque el mensaje particular de su libro no lo reclama. Santo Tomás ya habló claramente de estas opiniones privadas de los profetas (cf. *Quodl.* 12, q. 26, a. 17 ad 1). Para que esta distinción sea legítima hay que determinar claramente cuál es la intención del autor, qué tipo de enseñanza intenta proponer a nuestro asentimiento. Esto se establecerá analizando el género literario que utiliza, la noción de verdad que posee y maneja en la redacción de su libro, el texto y contexto literario próximo y remoto. Respecto al contexto, hay que saber que un libro entero puede servir de contexto remoto a los juicios formales del hagiógrafo. A veces puede suceder que sólo al final de la obra exponga realmente el autor su pensamiento. En este caso todo lo anterior no es más que una preparación e introducción a su juicio último y, por tanto, ha de juzgarse en función de la enseñanza definitiva.

La utilización de un género literario determinado es susceptible de múltiples variedades. Por eso hay que establecer en cada caso el punto central de la obra sobre el cual recae la atención del escritor y en torno al cual organiza los materiales. En una palabra: "todas las afirmaciones garantizadas por un autor inspirado son verdaderas en el sentido en que las garantiza" (Schildenberger).

d) Los asertos de los hagiógrafos pueden tener distintos grados de afirmación. El intérprete habrá de preguntarse en cada caso si el autor presenta la cosa como cierta, como posible, como más o menos probable o como dudosa. La Comisión Bíblica declaraba a este respecto en 1915: "Todo lo que el hagiógrafo afirma, enuncia e insinúa ha de retenerse como afirmado, enunciado e insinuado por el Espíritu Santo" (EBB. 433). Si en el libro hay indicación precisa, entonces el problema está resuelto. Pero si esta indicación falta, el grado de afirmación se determina a través del género literario concreto, la finalidad del libro y todas las demás circunstancias que delimitan la intención del escritor. A veces los hagiógrafos pueden citar palabras ajenas, sin que por eso las hagan necesariamente suyas (Act. 7, 2-53); otras veces pueden expresar sus opiniones, no siempre rectas (Eccle. Sal. 72); o manifestar dudas o estados emocionales moralmente discutibles (1 Cr. 1, 16; 2 Cr. 12, 2 ss.; Jr. 15, 10; Sal. 5, 12). En estos casos, como Dios no duda, ni ignora, ni padece emociones, no se tratará de enseñanzas propiamente dichas.

Aquí entra el caso particular de las citas explícitas e implícitas. Cita es la alegación en un escrito de un documento o de un dicho ajeno. Es explícita cuando se menciona expresamente la fuente. El libro de los Números (21, 14), p. ej., cita el "Libro de las Guerras del Señor" (cf. también Jos. 10, 13; 2 Sm. 1, 18). Es implícita la cita que no menciona expresamente la fuente. El libro de Isaías (36-39) refiere diversos hechos de la vida de Ezequías que se encuentran literalmente en el II de los Reyes (18-20). El mismo caso se repite en Jeremías (39, 1-10) y II de los Reyes (25, 1-12). Las Crónicas coinciden en muchos casos con Samuel y Reyes. En cualquiera de estos ejemplos caben dos posibilidades: o uno depende del otro, o ambos copian una fuente común. El uso de las citas implícitas era un recurso muy frecuente en la literatura del Antiguo Oriente.

Si existen citas en la Biblia es claro que pueden conciliarse con la inspiración y la verdad. Pero para saber si son aprobadas o reprobadas por el autor conviene distinguir entre la aprobación expresa y la aprobación indirecta. Será *expresa* cuando formalmente se dice. San Pablo, por ejemplo, citando unas palabras de un poeta cretense, añade: "Este testimonio es verdadero" (Tit. 1, 12). Un caso de reprobación expresa: "El *necio* dice en su corazón: No hay Dios" (Sal. 14, 1; 53, 1). La aprobación o desaprobación expresa de un libro, de un discurso, etc., hecha de una manera general, no implica la aprobación o desaprobación de todas y cada una de las afirmaciones del libro, o del discurso, pues se trata sólo de un juicio global. Sólo la exégesis particularizada del pasaje permitirá determinar qué elementos son aprobados o reprobados. Los discursos de Job, por ejemplo, son aprobados por Dios al final de la obra, puesto que globalmente

son conformes a la verdad (Job, 42, 7), aunque en algunos casos son reprensibles y de hecho Dios los reprueba (Job 38, 2; 33, 7; 42, 3). El caso contrario sucede con los discursos de los amigos del patriarca. Son reprobados por Dios en conjunto (Job 42, 7). Esta desaprobación no implica que todas las afirmaciones sean falsas o inadecuadas, ya que San Pablo cita un pasaje, aceptándolo (1 Cr. 3, 19 = Job 5, 13).

e) La aprobación *indirecta* o *equivalente* se da cuando la persona que habla es por naturaleza o por privilegio de absoluta garantía; por ejemplo, Dios (Gn. 3, 14; 2 Sm. 7, 14-16), Jesucristo (Mt. 5, 2-7), la Virgen María (Lc. 1, 46-55), un ángel (Lc. 1, 13-17), los profetas y los Apóstoles en cuanto órganos de la revelación (Nm. 24, 15-19; Act. 2, 14-36), las personas llenas del Espíritu Santo (Lc. 1, 67-69).

Todo esto requiere, naturalmente, el análisis del género literario concreto en el que el autor vierte sus ideas. Las palabras de los profetas y de los Apóstoles, no como órganos de la revelación sino como personas privadas, de por sí no están exentas de error (cf. 2 Sm. 7, 3; Act. 20, 25). Cuando un personaje es alabado como santo, no se sigue que sus palabras sean infalibles. San Esteban, al hablar ante el Sanedrín, comete un error, poniendo a Abraham por Jacob (Act. 7, 16; Gn. 23, 17; 33, 19). Mucho menos serán aprobadas todas las acciones de otras personas alabadas por algún rasgo particular, pero no consideradas como santas: las mentiras de Jacob (Gn. 27, 19); la conducta de Judit (Jdt. 10, 11-13; 12, 13-18).

Cuando explícitamente se cita un documento y no se aprueba ni reprueba directa o indirectamente, se supone que es aprobado, a no ser que razones positivas induzcan a pensar lo contrario. En cambio, cuando implícitamente se cita un documento y no se reprueba expresamente, hay que suponer que se aprueba. El caso contrario debe probarse, no presumirse. En qué medida un autor sagrado garantiza sus fuentes lo demostrará el género literario que utiliza, el fin particular de su escrito y el valor de las fuentes mismas en que se inspira.

f) Un autor inspirado puede no juzgar el tema que desarrolla desde todos sus puntos de vista, ni bajo todos los aspectos posibles que presenta la cuestión, sino sólo bajo el punto de vista que corresponde al objetivo de su obra y al género literario que emplea. Este principio puede resolver más de una dificultad. Un naturalista que describe el mundo visible lo hace ciertamente de distinta manera a como lo haría un poeta o un pedagogo. El naturalista hablará según los datos más exactos de la ciencia, el poeta destacará la belleza del universo a través de imágenes y metáforas y el pedagogo explicará el sentido religioso del mismo. Los autores sagrados siempre

persiguen un fin religioso. El historiador bíblico no necesita tratar su argumento bajo todos los aspectos; de por sí sólo le interesa poner de relieve el aspecto religioso de la historia y su conexión con los hechos de la *historia salutis*.

III. APLICACION DE LOS PRINCIPIOS

Como punto de partida para un estudio de las relaciones entre la Sagrada Escritura y las ciencias profanas se ha de retener el propuesto por el Conc. Vaticano I: No puede haber oposición entre la verdad revelada por Dios y las verdades de las ciencias humanas, puesto que una y otras tienen por único y mismo autor a Dios (*Denz.* 1797).

León XIII aplicó este principio a la Escritura, subrayando que se trata del sentido *cierto* de la Biblia y de las conclusiones *ciertas* de las ciencias profanas (EBB. 116). El principio no tiene vigencia cuando se trata de hipótesis, tanto en la interpretación bíblica como en el campo de las ciencias, porque la investigación ulterior puede demostrar caduca o falsa la hipótesis y entonces el problema no se plantearía en el único campo inviolable de la verdad. En las páginas siguientes trataremos de dar una imagen lo más exacta posible del estado actual de las cuestiones. El problema fundamental consiste en qué medida y bajo qué aspecto enseña la Biblia las ciencias naturales y la historia.

1. LA VERDAD DE LA BIBLIA Y LAS CIENCIAS NATURALES.

BIBLIOGRAFIA

FONCK, L.: *Die naturwissenschtlichen Schwierigkeiten in der Bibel*, en ZKhTh. 31 (1907) 401-432.

HAGEN, J. G.: *Astronomische "Irrtümer" in der Bibel*, en ZKhTh. 31 (1907) 750-55.

COLUNGA, A.: *El autor de la Biblia y la ciencia*, en CiTom. 43 (1931) 145-168.

CORPORATO, F. S.: *Cognizioni fisico-naturali dell'agiografo e inerranza biblica*. Chieti 1940.

CUNHA, D. DE: *A inspiraçao e sciencias naturais*, en Itin. 3 (1957) 1-32.

[illegible], B.: *Die Bibel im Spannungsfeld der modernen Naturwissenschaft*, en Mia beiden Augen gesehen. 5 (1958) 5-76.

HERRMANN, S.: *Die Naturlehre des Schöpfungsberichtes. Erwägungen zur Vorgeschichte von Gen* 1, en ThLitZt. 86 (1961) 413-24.

TOIT, S. DU: *Progressive Creation. An Attempt at a New Approach towards the Problem Creation-Evolution*. Potchefstroom 1962, 50 pp.

[illegible]AUD, L.: *Les luminaires et le monde d'aujoud'hui*, en BiViChr. 48 (1962) 46-56.

[illegible], L. B.: *Cosmology, Ontology and the Travail of Biblical Language*, en Concordia Theol. Month. 33 (1962) 143-154.

SCHAEFER, H.-KERN, W.: *Zum Problem "Naturwissenschaft und Theologie"*, en StiZt. 173 (1963) 81-98.
CARRARO, D. A.: *El diluvio y las investigaciones modernas*, en RevBib. 25 (1963) 151-58.

El problema surgió, como sabemos, en el siglo XIX, cuando los descubrimientos científicos presentaron una visión del mundo muy distinta de la que habían podido tener los antiguos hebreos y que los exegetas de entonces habían retenido como exacta. Para resolver el conflicto entre ciencias naturales y Biblia bastó una vuelta a los principios agustinianos y tomistas: en la Biblia Dios no nos enseña la constitución íntima del cosmos; los autores sagrados hablan de estos fenómenos según las ideas de la época (EB. 120-122). Entendido correctamente este principio, desaparecen las dificultades. He aquí algunas conclusiones que se derivan del principio anterior:

a) Será necesariamente falsa toda conclusión científica que se oponga al único sentido verdadero de un pasaje auténtico de la Escritura (por ej.: la eternidad de la materia, la vida por generación espontánea).

b) Si se trata de una conclusión científica cierta, demostrada por la razón o la experiencia, se ha de evitar siempre el proponer la tesis contraria como contenida en la Sagrada Escritura.

c) No sería prudente afirmar a la ligera que una opinión científica se opone a la Biblia, pues esta opinión puede llegar, con el progreso de las ciencias, a ser una conclusión cierta (por ej.: el evolucionismo moderado).

d) Cuando las investigaciones científicas demuestran que una interpretación bíblica, retenida por los exegetas como enseñada en la Escritura, es errónea, hay que reconocer que esa interpretación, de hecho, no era más que una opinión humana y no era la única interpretación verdadera del pasaje bíblico en cuestión.

e) A pesar de todo lo dicho, nadie debe extrañarse—afirma Pío XII—de que no se hayan superado aún todas las dificultades; se trata de asuntos oscuros y difíciles, y las disciplinas humanas están en continuo progreso. Por eso, aunque no tengamos a mano la solución de todos los problemas, no debemos desesperar de tenerla algún día. La historia de la exégesis demuestra que cuestiones disputadas en otros tiempos hoy han visto la luz. Por otra parte, la exégesis, como las demás disciplinas, tiene sus secretos que nunca podremos desvelar completamente con ningún esfuerzo humano (EBB. 569).

Hoy nadie sostiene que la Biblia hable científicamente de los fenómenos físicos, ni que los hagiógrafos hayan sido geólogos, astrónomos o biólogos, sino grandes teólogos que "refieren en lenguaje simple y figurado, adaptado

a las inteligencias de una humanidad menos desarrollada, las verdades fundamentales presupuestas por la economía de la salvación" (EBB. 584). Esta frase de la Carta al Cardenal Suhard, y referida por la Comisión Bíblica a los once primeros capítulos del Génesis, tiene sentido general y puede aplicarse a todos los casos en que la Biblia toque temas científicos.

1. Es evidente que Dios pudo revelar a los hagiógrafos la estructura interna del universo, pero la cuestión es saber si realmente lo hizo. La respuesta es negativa. A ello nos obligan no sólo las conclusiones ciertas de las ciencias, sino la naturaleza misma de la Biblia.

2. La Biblia, libro esencialmente religioso, sólo enseña en qué relación está la naturaleza con Dios Creador y con Cristo Redentor. La descripción bíblica de los fenómenos naturales no hace concurrencia a la ciencia, porque se trata de dos mundos distintos, el mundo religioso y el mundo de la ciencia. Estas descripciones y las noticias relativas a las ciencias no pertenecen al objeto de la enseñanza, sino al modo de presentación de la misma; son el ropaje con que se reviste la revelación.

3. Ahora bien, si los datos científicos sólo constituyen el medio y no el objeto de la enseñanza, y son un elemento secundario y accesorio, los hagiógrafos pudieron pensar y hablar de ellos como lo hacían los demás hombres de su época, con tal de que no propongan sus afirmaciones a nuestro asentimiento.

4. El medio de expresión puede ser más o menos perfecto e incluso imperfecto en sí mismo. Lo fundamental es que sea adaptado a la cultura e inteligencia de los lectores. Si los hagiógrafos, iluminados por Dios, hubieran hablado científicamente de los fenómenos naturales, no sólo no habrían sido comprendidos por sus primeros lectores, sino que los habrían apartado de la verdadera inteligencia de la Biblia, que es el libro de las revelaciones de Dios.

La doctrina de la Iglesia, a partir de León XIII, ha alcanzado la plena y clara formulación de los principios. La *Prov. Deus,* inspirándose en San Agustín y Santo Tomás, dice que Dios no enseñó a los hombres la constitución íntima del mundo visible, porque esta enseñanza de nada habría de servirles para su eterna salvación (EBB. 106). La *Spir. Par.* insiste en que los sentidos no se equivocan cuando se proyectan sobre su propio objeto, que son las cosas sensibles (EBB. 468). Lo mismo repite la Comisión Bíblica, refiriéndose a los primeros capítulos del Génesis (EBB. 338), y la *Div. Affl. Spir.* (EBB. 551). De todos estos documentos se deducen las conclusiones siguientes:

a) Los hagiógrafos describen a veces los fenómenos naturales de *manera metafórica,* utilizando imágenes y comparaciones tomadas de la naturaleza para proponer doctrinas religiosas. Esto sucede, sobre todo, en los libros poéticos (Bar, 3, 34 ss.; Is. 24, 23; Job 26, 11; 37, 18; Sal. 103, 2, etcétera). En muchos de estos pasajes se dice que las estrellas se alegran y acuden a la cita, que el sol y la luna se avergüenzan, que los ríos aplauden, los montes saltan como corderos, etc. Se trata de metáforas, a veces atrevidas o poco corrientes entre nosotros, muy apropiadas para ilustrar las verdades religiosas.

b) Los escritores sagrados describen los fenómenos físiconaturales *según las apariencias externas.* Esta descripción es propia del lenguaje vulgar, que es el que utilizan los hombres de todos los tiempos, aun los hombres de ciencia, cuando no hablan *ex profeso* y técnicamente de la materia. Ahora bien, los hagiógrafos nunca hablan técnicamente de asuntos que nada interesan a la revelación del misterio de la salvación. Sería ridículo afirmar que el autor del Génesis se equivoca cuando dice que "el sol y la luna son las lumbreras mayores, y las estrellas las lumbreras menores" (Gn. 1, 16), porque las estrellas sean de hecho mayores que el sol y la luna. También nosotros decimos que el sol sale y el sol se pone, aunque sepamos que la realidad es distinta. Habría error en la Biblia si los hagiógrafos estuvieran dándonos una lección de astronomía o de física; no lo hay cuando nos dan y porque nos dan una lección de religión revelada.

c) Los hagiógrafos hablan de las cosas físicas *según el lenguaje corriente* de su tiempo, y este lenguaje suele estar basado en las apariencias sensibles. Dios no se acomoda a las concepciones, quizá erróneas, de los hagiógrafos o de sus contemporáneos, sino al lenguaje humano que, sobre los fenómenos de la naturaleza se expresa según las apariencias externas. Si nosotros hoy lo hacemos y Cristo lo hizo para revelar los misterios del Reino de Dios, ¿por qué no habrían podido hacerlo los hagiógrafos? Cristo, por ejemplo, dice que el grano de mostaza es la más pequeña de todas las semillas (Mt. 13, 22). ¡Nadie pensará que estaba dando una lección de botánica! Con esa expresión, científicamente inexacta, revelaba la naturaleza íntima del misterio salvífico.

d) Solución de algunas dificultades. 1. Los autores sagrados describen el cielo como una inmensa bóveda metálica, sostenida por columnas, que divide las aguas en dos grandes depósitos; las aguas de arriba forman un gran odre, que Dios abre cuando envía la lluvia; las de abajo forman el océano. De la cúpula metálica penden las estrellas, que son lumbreras mayores y menores (Gn. 1, 6-8; 1, 16; 7, 11; Job 37, 18 ss.; Is. 24, 18; Sal. 24, 2; 136, 6). Esta descripción, común a todos los pueblos orientales, nada tiene que ver con una presentación científica del firmamento. Externamente así aparece a los sentidos y esto les basta para enseñarnos que el mundo ha sido creado por Dios para servicio del hombre y que el hombre es un ser espiritual y corporal. ¿No pueden nuestros sentidos reconocer de manera inmediata y concreta la maravillosa organización del mundo físico y elevarnos por esta sóla visión a reconocer a Dios creador? La tierra era para el hombre antiguo, en especial para el israelita, el centro del mundo. ¿No hay en esta apreciación un dato espiritual positivo para comprender la verdadera significación religiosa de la tierra? La tierra, de hecho, es el teatro de la actividad humana, el lugar del nacimiento de Cristo y el centro espiritual del universo material.

2. La "parada del sol" en Jos. 10, 12-14 es una dificultad muy conocida. Para resolver esta pequeña cuestión conviene saber que el libro distingue entre la narración del hecho (Jos. 10, 7-11) y la descripción poética del mismo, tomada del *Libro del Justo* (Jos. 10, 12-14). Ahora bien, según el relato en prosa, Yavé, invocado por Josué, viene en ayuda de su pueblo y le concede la victoria valiéndose de una imponente granizada. La tempestad fue de tal envergadura que el sol se oscureció, es decir, se ocultó detrás de las nubes. Cuando apareció la bonanza, el sol seguía luciendo en el horizonte, de tal manera que parecía una verdadera prolongación del día. La descripción poética habla de parada del sol y de la luna; los poetas pueden exagerar y embellecer los datos escuetos del historiador, nadie se lo tomará a mal. Todo el valor de sus afirmaciones depende del género literario que utiliza y del género de enseñanza que intenta proponer.

3. La liebre es catalogada entre los rumiantes (Lv. 11, 6; Dt. 14, 7). El autor de esta afirmación ciertamente no quiere hacerse pasar por un precursor de Linneo. La división entre animales puros e impuros obedece a criterios externos, no científicos, y se basa en la apariencia, ya que la liebre hace con sus mandíbulas un movimiento semejante al de los rumiantes y esto justifica su catalogación entre ellos. Los datos de la historia natural de la época son ciertamente inexactos, pero el autor no es un naturalista, ni está dando una lección de zoología; es un legislador, que intenta regular la vida religiosa de su pueblo. Para obtener este fin es totalmente secundario que el dato externo en que se apoya su legislación sea exacto o no. La inspiración se adapta al fin y al género de su escrito, le impide pronunciar juicios categóricos sobre asuntos que nada interesan para la finalidad de su obra.

2. La Biblia y la Historia.

Mucho más difícil y complicado que el anterior es el problema de las relaciones de la Biblia con la historia. Porque, mientras es indiferente para la economía de la salvación el que el mundo haya sido creado en un instante, en seis días o en un largo lapso de tiempo, no lo es el que Cristo haya resucitado realmente de entre los muertos o el que haya nacido y vivido en este mundo. La Escritura, además, propone a nuestra fe un buen número de hechos históricos que debemos aceptar como verdaderamente sucedidos. Se trata, pues, de saber cómo puede armonizarse la verdad de la Biblia con el progreso de la ciencia histórica. Evidentemente ha de tenerse por histórico todo lo que los hagiógrafos presentan como realmente sucedido, pero podemos preguntarnos si todas las cosas narradas en la Biblia y presentadas como históricas por los autores sagrados, son realmente históricas. Yendo aún más al fondo del problema, queremos saber cuál es realmente el concepto de verdad de los escritos bíblicos y qué tipo de verdad histórica nos garantizan ellos y Dios por medio de ellos.

a) *Sobre la idea de verdad en la Biblia.*

Gran parte de la problemática pasada y actual en torno a la inerrancia bíblica surgió y se mantuvo por una confusión entre la idea filosófico-científica e histórica de la verdad y el concepto bíblico.

¿Qué es la verdad? "La verdad es una noción tan trascendentalmente clara que es imposible ignorarla" (Descartes). Según los filósofos, el hombre tiene conciencia inmediata de lo que es la verdad, ya la conciba como "la adecuación del pensamiento con la cosa", o la conformidad de una idea con su objeto, de un relato con un hecho, de lo que se dice con lo que se piensa. Se trata siempre de una adecuación de nuestra representación con la cosa. La afirmación de la verdad es un juicio sobre esta representación. Ahora bien, como este juicio se basa en lo que decimos o predicamos de las cosas, la *verdad* se aplicó en primer lugar a los discursos en cuanto relatan algo. Verdadero es un relato de un hecho sucedido; falso es un relato de un hecho no sucedido. La verdad, en definitiva, se presenta como la conformidad de un relato con la materialidad de los hechos.

Los filósofos clasifican la verdad y la certeza de las ideas según el grado de su realidad objetiva. La verdad y certeza absolutas corresponden únicamente a la idea de Dios, realidad objetiva infinita. Las ideas claras y distintas de todas las demás cosas, puesto que tienen una realidad objetiva innegable, tienen también una verdad innegable y producen una certeza natural inquebrantable. En el último peldaño de la escala están las ideas sensibles,

oscuras y confusas que, por tener una realidad objetiva tan pequeña, apenas poseen un grado mínimo de verdad.

Como se ve, la verdad de la idea está fundada en la cantidad de su realidad objetiva. Pero la verdad como tal no admite grados; o existe o no existe. Tampoco los tiene la certeza.

Este concepto de verdad filosófica es el que dominó también en el campo de la historiografía positivista moderna, como veremos luego. La historia, para los positivistas, es el conocimiento objetivo del pasado tal como realmente sucedió. La verdad de la historia es algo tan objetivo y exacto como la verdad filosófica.

Cuán diametralmente opuesto a este concepto de verdad sea el concepto bíblico lo demostrará un somero análisis del término *emeth* con que los autores sagrados expresan su idea de la verdad. *Emeth* significa "firmeza, estabilidad, constancia, seguridad, fidelidad".

1. *En el Antiguo Testamento, emeth* es en primer lugar un atributo de Dios relacionado con la alianza y las promesas. Yavé es el Dios de la Alianza, que no sólo exige *fidelidad* a su pueblo, sino que El mismo promete ser *fiel:* "Yavé, Dios clemente y misericordioso, tardo para la ira y rico en bondad y *fidelidad*" (Ex. 34, 6); "Yavé, tu Dios, es el verdadero Dios, el Dios *fiel* que guarda la alianza y la misericordia hasta mil generaciones a los que le aman" (Dt. 7, 9; cf. Dt. 32, 4; Sal. 31, 6; Is. 49, 7). En el salmo 89 los atributos divinos de "amor y *fidelidad*" definen la actitud de Dios en la historia de la alianza. Una de las partes del salmo se refiere concretamente a la alianza con David (véanse los vv. 3, 15, 25, 29, 34, 50). El salmo 132, 11, pone bien de relieve el carácter infrangible—se apoya en un juramento—de las promesas divinas a David: "El Señor juró a David "promesa firme" (*emeth*) que no reniega: Del fruto de tu vientre pondré sobre tu trono."

En otra serie de textos la *emeth* divina significa la "protección, el refugio y el amparo" que Dios da a los justos que imploran su ayuda (Sal. 91, 4; 54, 7, etc.). En estos lugares se pone de relieve la *lealtad* de Dios y su inquebrantable deseo de hacer el bien (Sal. 40,12; 43, 42; 54, 7, etc.).

2. Este concepto de *verdad-fidelidad* pasa al *Nuevo Testamento.* Para expresar la *fidelidad de Dios* a sus promesas el N. T. no conoce mejor fórmula que la de la "verdad de Dios" (Rom. 3, 3, 5, 7; 2 Cr. 1, 18 ss.). San Pablo presenta a Cristo como el "sí" de Dios, el que muestra visiblemente la fidelidad de Dios a sus promesas: "Os digo que Cristo fue ministro de la circuncisión, para mostrar la *fidelidad*-verdad de Dios, para confirmar las promesas hechas a los patriarcas" (Rom. 15, 8). La verdad-fidelidad de

Dios es la antítesis de la mentira de los ídolos (Rom. 1, 25; 1 Tes. 1, 9). El Dios verdadero es el Dios que puede y quiere salvar a sus fieles; los ídolos no pueden nada.

Sacando una conclusión provisional de este aspecto de la verdad-fidelidad según la Escritura, podemos decir que Dios es verdadero en cuanto es fiel a su alianza con Israel y realiza sus palabras y promesas. La Biblia será verdadera en cuanto nos revela y nos habla de un Dios *fiel* que guarda la alianza "hasta mil generaciones", es decir, que siempre es fiel en lo que dice y en lo que hace. La Escritura no sería verdadera si nos presentara a un Dios "desleal", que no cumple su palabra. La *verdad de la Biblia* no tiene límite alguno, puesto que Dios "siempre" cumple su palabra. La Biblia nos revela la perenne e inmutable fidelidad de Dios. Ahora bien: la Escritura no sólo habla de la fidelidad de Dios en sus palabras, sino también en sus obras, ya que a través de obras y palabras hizo su alianza con Israel y la mantiene a lo largo de los siglos. Por eso, en la verdad de la Biblia hay que incluir también necesariamente los acontecimientos históricos que nos refiere la historia santa, en los cuales y por los cuales conocemos las *acciones salvíficas* de Dios. Si estos acontecimientos no fueran verdaderos, ¿cómo habría probado y mantenido Dios su perenne fidelidad? De aquí, naturalmente, no se sigue que la descripción humana de las acciones salvíficas de Dios deba corresponder en los más mínimos detalles a la realidad objetiva y exacta de los hechos tal como la entiende la concepción positivista de la historia. Detalles secundarios y accesorios inexactos, ¿podrían poner en tela de juicio la fidelidad de Dios a su alianza y a sus promesas?

Al lado de este concepto de verdad-fidelidad se inicia en la literatura sapiencial y apocalíptica del A. T. un sentido parcialmente nuevo que pasa al N. T. y llega hasta nosotros a través de la tradición eclesiástica. Se trata del concepto de "sabiduría" (Prov. 23, 23; 8, 7; 22, 21; Eccle. 12, 10), de "verdad revelada" o enseñanza que viene de Dios (Mal. 2, 6; Sal. 25, 5; 26, 3; 86, 11), de "religión revelada" o revelación de Dios (Dan. 8, 12), plan salvífico que Dios revela a sus santos (Sab. 3, 29; Dan. 10, 21; 9, 13; 8, 26; 10, 1; 11, 2). Conocer la *verdad* es sinónimo de conocer el designio salvador de Dios.

En el judaísmo rabínico y en los escritos de Qumran, *emeth* es un término frecuentísimo que los autores emplean según las diversas acepciones que hemos encontrado en el A. T. Así aparecen frases como éstas: Dios es la verdad, su ley es la verdad, los hombres que la cumplen son los "hijos de la verdad". "Conocer la verdad de Dios" es sinónimo de conocer sus misterios (1 QH 7, 26 ss.) y "convertirse a la verdad" es convertirse a la ley de Moisés, ley revelada por Dios. La *verdad* es para los sectarios de Qumran

el conjunto de las verdades religiosas de los "hijos de la Alianza" (1 QS 1, 1, 12, 15).

En el Nuevo Testamento continúa esta misma línea de pensamiento. San Pablo identifica prácticamente la *verdad* con el *Evangelio,* es decir, con el mensaje de salvación revelado por Cristo: "En el cual (Cristo), después de haber oído la palabra de la *verdad,* el *Evangelio* de vuestra salvación... habéis sido sellados con el Espíritu Santo de la promesa" (Ef. 1, 13). El objeto del mensaje evangélico no es una doctrina abstracta, no es un ser celestial en el sentido que afirmaba la gnosis, sino una persona, la persona del Jesús histórico, de ese misterio de piedad, cuya verdad guarda la Iglesia (1 Tim. 3, 15-16; cfr. Ef. 4, 21; 2 Cor. 4, 5; Fil. 1, 15).

En los escritos de San Juan el término y el concepto de "verdad" ocupan un lugar considerable. La "verdad" para San Juan no es el ser mismo de Dios, sino la Palabra del Padre, dirigida a los hombres por Jesús e identificada con su persona (Jn. 17, 17). Cristo vino a proclamar la palabra que oyó al Padre y esta palabra es la verdad (Jn. 8, 26, 31, 40, 45 s.). La diferencia entre la revelación del A. T. y la de Cristo se pone bien de manifiesto en esta frase: "La ley fue dada por Moisés, pero la gracia y la *verdad* nos han venido por Jesucristo" (Jn 1, 17). Ley mosaica, por una parte, y gracia y verdad por otra, se contraponen como lo imperfecto a lo perfecto, como la penumbra a la luz. Cristo trajo la revelación total y definitiva, por eso puede llamarse a sí mismo *la verdad* que conduce al Padre (Jn. 14, 6).

Esta verdad, que se identifica sin más con la revelación del Padre, realizada en Cristo y declarada por el Espíritu Santo, que conduce a los discípulos al conocimiento de la verdad entera (Jn. 16, 13), es el objeto formal de la verdad que la Biblia nos garantiza. La Const. *Dei Verbum* es bien explícita a este respecto; siempre que utiliza el término *verdad* refiriéndose a la revelación, lo entiende en el sentido bíblico apuntado. He aquí algunos textos: "La *verdad* íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la *revelación* de Cristo" (I, 2). La revelación hay que recibirla con fe, pero para poseer y profesar esta fe "se requieren los auxilios internos del Espíritu Santo, que da toda la suavidad en el aceptar y creer *la verdad*" (I, 5). "El Evangelio, prometido antes por los profetas, lo completó Cristo y lo promulgó *como fuente de toda verdad salvadora*" (II, 7). "La Iglesia, en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de *la verdad divina,* hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios" (II, 8). "El Espíritu Santo, por quien la voz del *Evangelio* resuena viva en la Iglesia, y por ella en el mundo, va induciendo a los creyentes en la *verdad entera* y hace que la *palabra* de Cristo habite en ellos abundantemente" (II, 8). Nótese la correspondencia que el Concilio establece entre *Evan-*

gelio, verdad entera y *palabra de Cristo.* Estamos ante un lenguaje netamente bíblico. Aún hallamos otros textos muy significativos en la Const. *Dei Verbum.* Así, por ejemplo, hablando del Magisterio, dice: "El Magisterio vivo de la Iglesia, que ciertamente no está por encima de la *palabra de Dios,* saca de este único depósito de la fe, todas aquellas cosas que propone como *verdades reveladas* por Dios que se han de creer" (II, 10). Luego viene el texto del que partimos al principio, que habla expresamente de la *verdad de la Biblia,* "de la *verdad* que Dios quiso consignar en las sagradas Letras *para nuestra salvación*" (III, 11). Por fin, la idea vuelve a aparecer en un contexto donde se habla de *historicidad* de los evangelios y también aquí la historicidad de estos escritos se considera bajo el aspecto formal del *misterio de nuestra salvación:* "La Iglesia cree que los cuatro Evangelios, cuya *historicidad* afirma sin vacilar, comunican fielmente lo que Jesús, hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente *para la salvación de ellos*" (V, 19).

La verdad de la Escritura es, pues, un concepto distinto del de la verdad de la filosofía y de la objetividad y exactitud de la historia, que es preciso tener muy en cuenta para evitar muchos falsos problemas.

b) *Objeto y límites de la verdad histórica.*

BIBLIOGRAFIA

ARON, R.: *Introduction à la philosophie de l'histoire, Essai sur les limites de l'objectivité historique.* París 1938.

ALBRIGHT, W. F.: *From the Stone Age to Christianity,* Baltimore, 2.ª, 1946, páginas 48-87 (hay trad. española).

HOURS, J.: *Valeur de l'histoire.* París 1953.

BLONDEL, M.: *Histoire et Dogme,* en *Premiers écrits.* París 1956, págs. 161-200.

MARITAIN, J.: *Pour une philosophie de l'histoire.* París 1957.

MARROU, H. I.: *De la connaissance historique.* París, 4.ª, 1959.

ARON, R.: *De l'objet de l'histoire,* en *Dimensions de la conscience historique.* París 1961, págs. 93-123.

BLOCH, M.: *Apologie pour l'histoire, ou Métier de l'historien.* París 1961.

MARROU, H. I.: *Qu'est-ce que l'histoire?* en *L'histoire et ses méthodes,* ed. por C. Samarán. París 1961, págs. 1-33.

SIMON, U.: *The Bible and Modern Historical Method,* en *The Church Quart. Rev.* 163 (1962) 4-13.

BAUER, G.: *"Geschichtlichkeit". Wege und Irrwege eines Begriffs.* Berlín 1963.

RICOEUR, P.: *Histoire et vérité.* París, 2.ª, 1964.

BOUVERESSE, J.: *Savoir absolu et théologie de l'histoire,* en *L'histoire et l'historien* 47 (1964) 166 ss..

El concepto de historia, elaborado según el modelo de las ciencias naturales, que dominó durante el siglo XIX y principios del XX, está ahora en franca crisis. La crítica que le han hecho autores recientes, como R. Arón, H. I. Marrou, J. Hours y P. Ricoeur, para no citar más que algunos, demuestra que actualmente nos hallamos en el polo opuesto del positivismo histórico. Historia *verdadera* era para los positivistas sinónimo de historia *exacta.* La reconstrucción del pasado se concebía como una reproducción exacta de los sucesos, una descripción totalmente objetiva de los acontecimientos pasados, tal como podría hacerlo un físico o un matemático, dejando de lado, prescindiendo o descartando todo elemento subjetivo, es decir, toda la parte de experiencia humana vivida que esos sucesos podían encerrar. La verdad de la historia era la verdad verificable del hecho descarnado, reducidos a sus elementos objetivos. Historia era lo que la evidencia objetiva obligaba a creer.

Esta concepción de la historia olvidaba que en todo suceso histórico hay una parte importante, necesaria e imprescindible de subjetivismo humano y no tomaba en cuenta que uno de los caracteres esenciales de la historia es la conciencia que el hombre toma del pasado. Hay una distinción radical entre verdad científica y verdad histórica. La verdad científica se halla separada del sujeto que la elabora y, una vez conseguida, vale para siempre. La verdad histórica nunca está desligada del sujeto, supone siempre la subjetividad humana, que constituye el principio unificador de los detalles que forman la trama de los sucesos. Pues la historia no versa sobre un yo trascendental, sobre un tipo ideal de humanidad, sino sobre el hombre real del pasado, que nunca es una "cosa", porque su vida no es una secuencia de hechos y detalles materialmente verificables, desligados de su subjetivismo y de la experiencia que el hombre toma de la realidad pasada. ¿Qué interés puede ofrecer la simple yuxtaposición de acontecimientos del pasado, desligados de toda experiencia humana vivida? Donde no hay un análisis de las reacciones personales que los sucesos causaron en los individuos que los vivieron se encuentra el fixismo, el inmovilismo, la carencia de todo interés verdaderamente humano. La descripción de los detalles tiene que estar subordinada a la experiencia vivida por los hombres cuya historia queremos conocer. Sólo así puede un relato ofrecer interés.

La *verdad objetiva* de la historia consiste precisamente en captar esta experiencia humana y ver las consecuencias que ha podido tener para la experiencia de los hombres del tiempo siguiente. El historiador, por consiguiente, en vez de despojar los hechos pasados de todo elemento subjetivo y reducirlos al esqueleto de la objetividad material de los hechos, debe, ante todo, tratar de comprender la parte que el hombre ha tenido en ellos, cómo los vivió y cómo los comprendió. Tratará después de explicar las causas

que motivaron los sucesos, de interpretar el punto de vista de los testigos, de confrontar las distintas posiciones de éstos y de ponderar sus intereses, sin olvidar nunca que la objetividad histórica tiene grandes limitaciones. "La historia es esencialmente el reino de lo inexacto. El método histórico no puede ser sino un método inexacto" (P. Ricoeur).

Lo principal en historia no es la exactitud en la descripción de los detalles materiales ni la descripción completa de los fenómenos sensibles que forma la trama externa de los sucesos, sino la verdad de los conjuntos, la sinceridad de las reconstrucciones globales, donde los detalles cobran sentido. Estas reconstrucciones globales, naturalmente, tienen que estar basadas en los detalles, pero no necesariamente en la exactitud matemática de todos ellos, sino de los centrales y fundamentales, porque, además de ser ésa una tarea que supera las posibilidades humanas, los detalles se integran en el centro coordinador y teleológico de la experiencia humana, que es la que da valor a la historia y en donde radica la verdad objetiva de la misma. De aquí se sigue que no todos los detalles tienen la misma importancia ni todos son afirmados por el historiador con el mismo grado de certeza.

Historia *verdadera* no es, pues, historia *exacta*. Puede darse una historia verdadera con inexactitudes de detalle si estas inexactitudes no afectan a la sustancia del relato, y puede darse una historia exacta que no sea verdadera si, perdiéndose en minucias, pasa por alto lo esencial o da a los detalles una interpretación que no reproduzca la auténtica experiencia humana del pasado y que, por tanto, no la apoyarían los testigos que vivieron los sucesos. Ningún hombre sensato afirma que una obra histórica moderna no es verdadera o no es histórica porque contenga algunas imperfecciones externas de poca monta que no afectan a la sustancia de la obra. Si se necesitara una exactitud total, entonces podríamos afirmar que nunca se ha escrito una verdadera obra histórica y se impondría al historiador una tarea superior a sus fuerzas.

c) *La verdad de la historia bíblica.*

Dijimos antes que la Escritura intenta darnos y realmente nos da enseñanzas históricas. Aún podemos añadir que la revelación bíblica está necesariamente ligada a la historia, pues Dios se ha revelado en el tiempo, ha hecho irrupción en la historia humana, iniciando la historia de la revelación y los signos que prueban esta intervención son sucesos históricos. La Encarnación del Verbo, su muerte y su resurrección se sitúan en un momento preciso de la historia.

Pero conviene hacer en seguida una precisión importante. La Biblia

no ha sido escrita para darnos un conocimiento completo del pueblo hebreo, como realidad social profana. Esto equivaldría a hacer de la Escritura un documento profano, destinado a satisfacer nuestra curiosidad natural. Por eso los hechos históricos que nos recuerda la historia de Israel y de la Comunidad cristiana primitiva no pueden tener otra finalidad que revelarnos el plan salvífico de Dios, plan que se ha realizado y desarrollado concretamente en esa historia. Para el creyente éste es el objeto de su fe, una certeza de orden propiamente revelado. La relación de estos hechos con la economía de la salvación es lo que constituye precisamente el objeto de enseñanza por parte de los hagiógrafos, y en esta relación reside su verdad.

La historicidad de los sucesos será afirmada por los autores sagrados y garantizada por Dios en tanto en cuanto estos sucesos tengan relación con el misterio de la salvación. Entran aquí, en primer lugar, todos aquellos hechos del A. y N. Testamento que forman la trama misma de la historia de la salvación, sin cuya historicidad no se comprendería el misterio salvífico. Tales son, por ejemplo, el pecado de nuestros primeros padres, la vocación de Abraham, la alianza del Sinaí, la conquista de la Tierra prometida, la predicación de los profetas, la vida y milagros de Jesús, la fundación de la Iglesia, la muerte, resurrección y ascensión a los cielos.

El pensamiento cristiano primitivo tomó en seguida conciencia de las implicaciones históricas del mensaje revelado. El cristianismo se presentó como la "Buena Nueva", anuncio de un conjunto de sucesos históricos en el sentido más concreto del término, historia del Verbo Encarnado, nacido en Belén de la Virgen María, muerto en la cruz en tiempo de Poncio Pilato, resucitado al tercer día... Y este Jesús, hijo de María, personaje tan concretamente insertado en la trama de la historia, era el Mesías, predicho por los profetas y anunciado por los patriarcas. La verdad del mensaje evangélico reclama en bloque la verdad de la historia santa del Pueblo de Israel. Los sucesos que constituyen esta historia de la salvación manifiestan las intervenciones de Dios en el tiempo. La Const. *Dei Verbum* lo subraya expresamente en el capítulo I, 2. Por eso, si los Libros sagrados testimonian los hechos del Pueblo de Dios, no es tanto para darnos a conocer la materialidad de estos hechos cuanto para hacernos comprender la relación que guardan con la revelación del misterio salvífico y para esclarecernos su significado. Es notable [illegible] respecto la insistencia con que San Pablo pone de relieve el carácter grandioso y sobrenatural de este conocimiento por el que entramos en el secreto mismo de la voluntad de Dios. Se trata del "misterio oculto desde los siglos y las generaciones y revelado ahora a sus santos" (Col. 1, 26; cfr. Rom. 16, 26; 1 Cor. 2, 7; Ef. 1, 9). Tal es el sentido revelado de la historia y ésta es la verdad global de la Escritura a la luz de la

cual debemos juzgar todos los materiales y elementos, aun los más disparatados, que entran en su contenido.

La historia del pueblo de Israel resulta así una historia santa, y en cuanto tal es objeto de enseñanza por parte de los historiadores sagrados. Siendo esto así, ya se comprende que no todos los elementos que la integran tienen el mismo valor, porque no todos tienen la misma relación con el misterio salvífico ni son todos afirmados por los hagiógrafos con el mismo grado de certeza. Nuestra fe en Dios, la realidad del misterio de nuestra salvación, no pueden depender de la exactitud o inexactitud de ciertos detalles secundarios que no afectan a la sustancia de un relato, detalles que, además, sólo en el conjunto en que se hallan tienen valor y sentido religioso. No hay que olvidar que historia *verdadera* no es lo mismo que historia *exacta*. Ni la Biblia reclama para ser verdadera la objetividad y exactitud que exige de la historia la concepción positivista, ni la Iglesia la impone, ni la psicología de la inspiración la pide. Si la verdad garantizada por los autores sagrados consistiera formalmente en la verdad histórica tal como la entienden los positivistas, entonces caeríamos en el absurdo de que lo que la Biblia garantizaría sería la *exactitud* de la historia de Israel y de la Iglesia primitiva y la Escritura sería, como cualquier documento profano, una fuente de información científica del pasado.

Por tanto, también en la historia bíblica, como en la historia profana verdadera, hay que atender más a los conjuntos que a la materialidad de los detalles para captar el verdadero sentido que el autor intenta proponer a nuestro asentimiento. Si nos perdemos en la materialidad de los detalles, corremos el riesgo de desvirtuar la verdadera envergadura religiosa de los textos. Si para transmitirnos el mensaje salvador los autores sagrados hubieran tenido que darnos todas las precisiones posibles sobre cada hecho particular que relatan, habrían necesitado una especial revelación de Dios, cosa que no puede probarse que la tuvieran y que, por lo demás, para nada nececitaban, ya que el fin que se propusieron al escribir, movidos por el impulso del Espíritu, lo obtenían igualmente. Concebir de otro modo la redacción de los Libros sagrados es ir contra el mecanismo de la psicología humana. Dios es verdadero autor de la Escritura y la Escritura es verdadera palabra de Dios, pero no de la misma manera que el Corán es para los musulmanes el libro de las revelaciones de Alá, ya que el Corán es un libro eterno e increado, dictado a Mahoma por el ángel Gabriel y la Biblia es un libro escrito por hombres, solamente movidos por el soplo del Espíritu.

La verdad histórica de la Biblia es, pues, la verdad del misterio de nuestra salvación. Sobre esta verdad recae el *juicio formal* de los hagiógrafos, cualesquiera que sean los materiales que utilicen para presentar el aspecto externo de esta historia. Sólo los juicios formales de los hagiógrafos gozan de la inmunidad de error y estos juicios formales se refieren siempre a la verdad religiosa, a la revelación del misterio salvífico.

3. Los géneros literarios y la verdad de la Escritura.

BIBLIOGRAFIA

Höpfl, H.: *Critique biblique, V, La critique littéraire,* en DBS. II (1034) col. 198-220.

Witte, L. de: *De nouveau en matière d'Ecriture sainte. L'enc. "Divino Afflante Spiritu" et les genres littéraires,* en CollMechl. 29 (1944) 375-388.

Eufrasio di Cristo Re: *I generi letterari e l'Enc. "Divino Affl. Spir.",* en Questioni bibliche alla luce dell'Enc. "Div. Affl. Spir.", I. Roma 1949, 1-30.

Tuya, M. de: *Inspiración bíblica y géneros literarios,* en CiTom (1955) 25-63.

Varios: *Inspiración y géneros literarios. Los géneros literarios de la Sagrada Escritura.* Barcelona 1957.

Levie, J.: *La Bible, parole humaine et message de Dieu.* Paris-Louvain 1958, páginas 193-198 (hay trad. española).

Bernhardt, K. H.: *Die gattungsgechichtliche Forschung am Alten Testament als exegetische Methode.* Berlín 1959, 46 p.

Alonso Schökel, L.: *Genera litteraria,* en VDom. 38 (1960) 1-15.

Ruffini, E.: *Literary Genres and Working Hypotheses in Recent Biblical Studies,* en AmEcRev. 145 (1961) 362-65.

Stoebe, H. J.: *Grenzen der Literarkritik im Alten Testament,* en TZ. 18 (1962) 385-400.

Deissler, A.: *Das Problem der literarischen Gattungen im Alten Testament,* en Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 71/5-11 (1962) 204-208; 237-240; 274-276; 310-314; 354-360; 410-414; 458-462.

Schildenberger, J.: *Was bedeutet die literarische Gattung für die Auslegung der biblischen Bücher?,* en BiKir 17 (1962) 4-7.

Seper, F.: *The Bible and the Literary Forms,* en BiTod. 1, 6 (1963) 392-97.

Deisller, A.: *Die literarischen Gattungen im Alten Testament,* en LebZeug (1964) 24-43.

Gil Ulecia, A.: *Géneros literarios,* en EncBibl. III, Barcelona 1964 págs. 764-68.

Junker, H.: *Die Erforschung der literarischen Arten und ihre Bedeutung für die Auslegung der Hl. Schrift,* en Trierer ThZt. 73 (1964) 129-44.

Alonso Schökel, L.: *L'herméneutique à la lumière du langage et de la littératura,* en BiViChr. 60 (1964) 21-37.

Pfeiffer, G.: *Denkanalyse als Aufgabe der Hermeneutik* (A. T.), en Thüringer kirchl. Studien 1 (1964) 278-80.

Vögtle, A.: *Literarische Gattungen und Formen,* en Anzeiger kath. Geistl. 73 (1964) 54-56, 91-96, 135-38, 185-86, 267-72, 302-305, 342-48, 382-85, 432-38, 475-78.

Dross, R.: *Stilzüge und Bauformen in bibl. Texten als didaktische Hilfen,* en ZtKthTh. 62 (1965) 230-49.

a) *Nociones generales.*

Género literario es una forma determinada de expresar las propias ideas que tiene vigencia en un lugar y tiempo concretos. Los géneros literarios

no son una invención de los exegetas modernos para solucionar las dificultades de la Biblia, pues se han dado y se dan en todas las literaturas y en todos los tiempos. Son más bien una exigencia natural del espíritu humano. Su importancia para la interpretación de la Biblia, como para la de cualquier libro, es capital. A través del género literario se llega a saber la intención del autor, y puede así valorarse el alcance de sus afirmaciones. La razón última de que se den en la Biblia géneros literarios radica en que ha sido escrita por hombres a la manera de los hombres.

b) *Doctrina de la Iglesia.*

El Concilio Vaticano II subraya claramente la importancia de este principio o método de interpretación:

> "Para descubrir la intención de los hagiógrafos, entre otras cosas, hay que atender también a los "géneros literarios", pues la verdad se propone y se expresa de modos distintos en los textos de varias maneras históricos, proféticos, poéticos, o en otras formas de hablar. Conviene pues que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia, según la condición de su tiempo y de su cultura, por medio de los géneros literarios usados en su época. Pues para entender rectamente lo que el autor sagrado quiso afirmar en sus escritos, hay que atender cuidadosamente tanto a aquellas formas nativas usuales de pensar, de hablar o de narrar vigentes en los tiempos del hagiógrafo, como a los que en aquella época solían usarse en el trato mutuo de los hombres" *(Dei Verbum,* III, 12).

La necesidad de acudir a los géneros literarios resulta evidente si se considera que la verdad de la Escritura está condicionada por la mentalidad y la civilización del ambiente en que escribieron los autores sagrados.

La utilización de este método, sin embargo, tiene sus limitaciones. La Const. *Dei Verbum* lo deja suficientemente entender cuando dice: "Para descubrir la intención de los hagiógrafos, *entre otras cosas,* hay que atender *también* a los géneros literarios." Se trata, pues, de un método entre otros, no de un remedio universal para solucionar todas las dificultades. La razón es clara, porque si un autor sagrado se equivocara en una cuestión particular al utilizar un género literario determinado, el problema que este hecho plantearía no podría resolverse por el principio general de los géneros literarios. Sería una cuestión aparte, que habría que estudiar y resolver en sí misma. Hecha esta salvedad, el método se declara fecundo; aún más: necesario e imprescindible.

La doctrina de los géneros literarios, tan claramente expuesta en la Const. *Dei Verbum,* ya había sido correctamente formulada por la *Div. Affl. Spir.* Siguiendo de cerca estos documentos, podemos sintetizar la materia en los puntos siguientes:

c) *Principios relativos a los géneros literarios.*

1) *La Escritura admite cualquier género literario con tal que no se oponga a la verdad y santidad de Dios* (EBB 566). La razón es evidente. A la Biblia, en cuanto libro inspirado, se opone el error, tanto lógico como moral. Por tanto, cualquier género que implique error o inmoralidad quedará necesariamente excluido de la Biblia. Caben en ella todos los demás géneros literarios usados entre los hombres. Por eso pueden encontrarse en la Escritura géneros ficticios. Lo ficticio no ha de confundirse con lo falso. Lo falso se opone a lo verdadero; lo ficticio, a lo real.

2) *Cada género literario tiene su propia verdad,* que depende de su índole y características. Una es la verdad de la historia y otra la de la parábola. La historia relata hechos. La parábola, basada en hechos imaginarios, busca la honestidad de la enseñanza. Si interpretamos un relato histórico como una parábola, nos equivocamos, y si una parábola la tomamos por historia, nos equivocamos igualmente y hacemos decir al escritor lo que nunca pensó afirmar.

3) *Los géneros literarios no deben establecerse a priori,* sino después de un atento estudio de las literaturas orientales. Este principio, lógico y evidente, está claramente formulado en la *Div. Affl. Spir.* El Papa advierte que los géneros literarios del Antiguo Oriente no siempre corresponden a los nuestros (EBB 566, 584).

4. Prescindiendo de los géneros históricos, sobre los que volveremos más adelante, podemos mencionar esquemáticamente algunos de los *géneros literarios más usados en la Biblia,* que son admitidos por todos: *Fábula* (Jue. 9, 8-16; 2 Re. 14, 9); *parábola* (2 Sm. 12, 1-4; las del N. T.); *alegoría* (Ez. 16; 23; Jn. 10, 1-18); *diálogo* (Job, Cantar); *apocalipsis* (Ez. 40-48; Dan. 7-12; el Apocalipsis de San Juan); *salmos, himnos* (Sal. 8, 19, 29, 33, etcétera); *cánticos de Sión* (Sal. 46, 48, 76); *cánticos alfabéticos* (Sal. 119, 145; Lam. 1, 2, 3); *lamentaciones colectivas* (Sal. 12, 44, 58, 60; Lam, 5); *lamentaciones individuales* (Sal. 5, 6, 7, 17, 22, 25, etc.); *liturgias* (Sal. 15, 24, 134); *poesía épica* (Ex. 15, 1-18; Jue. 5; Hab. 3, 2-19); *poesía lírica* (Is 5, 1-7; Jon. 2, 3-10; Nah. 1, 1-13); *poesía didáctica* (Jue. 14, 14*a;* Sal. 1, 37, 49); *poesía popular* (Is. 23, 16); *genealogías* (Núm. 1, 26; 1. Crón. 2, 3-25; 8, 1-28; Mt. 1, 2-16; Lc. 3, 23-38); *epitalamios* (Cantar); *enigmas* (Jue. 14, 12-18; 1 Re. 10, 1); *proverbios* (Is. 5, 21; 1 Sm. 10, 12; libro de

los Proverbios en muchos de sus capítulos); *oráculos* (Is. 13-27); *cartas* (N. T.); *leyes* (Lv. 17-26: *código de santidad;* Lv. 11-15: ley de la pureza; Lv. 1-7: ley de los sacrificios); *profecías* (género profético por excelencia), etcétera.

La Escritura, como dijimos, admite cualquier género literario que no se oponga a la verdad y santidad de Dios. Quedan excluidos por su propia naturaleza los géneros propiamente profanos, porque la Biblia, como libro inspirado por Dios, es esencialmente un libro religioso y todos los géneros que utilicen los hagiógrafos tienen que tener de algún modo carácter religioso. Hay, sin embargo, un género literario eminentemente religioso, muy empleado por los pueblos antiguos, cuya utilización por parte de los hagiógrafos presenta dificultades especiales que ahora vamos a analizar un poco más detenidamente. Se trata del *mito.*

d) *El problema del mito.*

BIBLIOGRAFIA

BARTSCH, H. W.: *Kerygma und Mythos,* 5 vols., Hamburg, Volksdorf 1948.
NEUENSCHWANDER, U.: *Protestantische Theologie der Gegenwart und das Problem der biblischen Theologie.* Berna 1949.
HENNINGER, J.; CAZELLES, H.; MARLÉ, R.: *Mythe.* DBS, VI, cols. 225-268.
HARTLICH, Ch.; SACHS, W.: *Der Ursprung des Mythos-Begriffs in der modernen Bibelwissenschaft.* Tübingen 1952.
STEEGE, G.: *Le mythe-Distinctions, Interprétations.* Hamburg, Volksdorf 1953.
BERNHARDT, J.: *Bibel und Mythos.* München 1954.
MALEVEZ, L.: *Le message chrétien et le mythe.* Bruxelles-París 1954.
CULLMANN, O.: *Le mythe dans les écrits du N. T.,* en Numen 1 (1954) 120-35.
MARLÉ, R.: *Bultmann et l'interprétation du N. T.* París 1956.
BARRETT, C. K.: *Myth and the N. T.,* en ExposTim. 68 (1957) 345-48; 359-62.
VERENO, M.: *Vom Mythos zum Christos.* Salzburg 1958.
IDEM: *Mythisches Wissen und Offenbarung.* Münster i. W. 1958.
MCKENZIE, J. L.: *Myth and the Old Testament,* en CBQ. (1959) 265-282.
BARR, J.: *The Meaning of "Mythology" in Relation to the Old Testament,* en VetTest. 9 (1959) 1-10.
CHILDS, B. S.: *Myth and Reality in the Old Testament.* Londres 1960, 112 p.
HENRY, M. L.: *Das mythische Wort als religiöse Aussage im A. T.,* en Reich Gottes und Wirklichkeit. Festgabe für A. D. Müller, 1961, págs. 21-31.
SOGGIN, J. A.: *Mito e realta nell'A. Testamento,* en Protestantesimo. 16 (1961) 35-39.
FESTORAZZI, F.: *Il "mito" e l'A. Testamento,* en ReBilt. 9 (1961) 144-171.
TOOMBS, L. E.: *The Formation of Myth Patterns in the Old Testament,* en JBL. 29 (1961) 108-112.
HAMMER, P. L.: *Myth, Faith and History in the New Testament,* en JBL. 29 (1961) 113-118.

GALBIATI, E.: *Il genere letterario mitico: precisazioni,* en ReBilt. 106 (1962) 189-191.
FROST, S. B.: *The Role of Myth,* en The London Quart. and Holborn Rev. (1962) 246-252.
WENZ, H.: *Mythos oder historisch zeichenhaftes Heilsgescheben?,* en TZ. 18 (1962) 419-432.
FAGONE, V.: *Mito e demitizzazione,* en CivCatt. 113 (1962), I, 140-154.
BARTHEL, P.: *Interprétation du langage mythique et théologie biblique.* Leiden 1963.
BERNHARDT, K. H.: *Elemente mythischen Stils in der alttestamentlichen Geschichtschreibung,* en Wissenschtl. Zeitschr. derUniv. Rostock. 12 (1963) 295-97.
CULLY, I. V.: *Biblical Mythology and Christian Education,* en JBR. 31 (1963) 40-46.
STROFEL, A.: *Wort Gottes und Mythus im A. Testament,* en Catholica... von Möhler Inst. 17 (1963) 180-196.
MCKENZIE, J. L.: *Myths and Realities. Studies in Biblical Theology.* Milwaukee 1963.
FRIES, H.: *Le mythe et la révélation,* en Questions théologiques aujourd'hui. París 1964, págs. 15-59.
ANWANDER, A.: *Zum Problem des Mythos.* Würzburg 1964.
VÖGTLE, A.: *Revelación y mito.* Barcelona 1965.
GRELOT, P.: *Mítico, Sentido,* en Enc. Bibl. 5 (Barcelona 1965) 212-217.
KNOX, J.: *Myth and Truth.* Charlottesville 1965, 94 pp.
REFOULÉ, F.: *Mythe et histoire,* en BCercJBapt. 5 (1965) 119-129.
ROSSANO, P.: *Mito, ermeneutica, smitizzazione,* en ReBilt. 13 (1965) 109-19.

¿Es compatible el mito con la verdad y la santidad de la Escritura? La respuesta depende de la definición que se adopte. Si mito quiere decir narración inventada, carente de veracidad, en oposición a la historia verídica, o si es una historia irreal creada totalmente a partir de una idea o un cuento seductor relativo a la historia de los dioses o semidioses, entonces el mito se opone formalmente a la Biblia, que no conoce la existencia de dioses fuera del Dios de Israel y está en pugna con la revelación bíblica que se funda en la historia de los hechos salvíficos. El mito como fe y religión, como filosofía y como historia de dioses es rechazado formalmente por la revelación del Nuevo Testamento. Las Epístolas Pastorales combaten el mito como sinónimo de superchería y error, incompatibles con la verdad de la economía divina (1 Tim. 1, 4; 4, 7; 2 Tim. 1, 4; 4, 4; Tit. 1, 14). En estos textos se trata probablemente de "fábulas judías" y de "genealogías", quizá de las series de eones gnósticos, que se han de calificar de "discursos hueros y vanos" y de cosas "profanas". El pasaje de 2 Petr. 1, 16 opone el mito al relato verídico de los testigos oculares: "Porque no os dimos a conocer el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo basados en *mitos sofisticados,* sino después de haber sido testigos oculares de su majestad." La fe cristiana ataca a los mitos bajo cualquier forma que se presenten, sea religiosa, moral o filosófica, subrayando el carácter único de la revelación de Cristo, esto es, su nota específica de revelación histórica.

Si por mito se entiende un sistema doctrinal o una especulación, donde

lo divino se mezcla a lo humano y donde el hombre tiene ligada su vida y destino al poder de potencias demoníacas incontrolables, de modo que la cosmogonía se convierte en una teogonía, entonces también el mito contradice formalmente las afirmaciones de la Biblia, que conoce la existencia de un Dios único, creador del mundo visible e invisible, trascendente, inmutable y eterno, y declara al hombre rey de la creación, ser histórico responsable de sus actos y liberado por Cristo de las potencias del mal.

Pero si por mito se entiende un relato que transmite y fija acontecimientos históricos o un hecho concreto, si es "la reviviscencia de los orígenes, la repetición mediante un relato de un acontecimiento localizado en los albores del mundo o de la humanidad" (Van der Leeuw), es decir, un relato de un hecho real perteneciente a los orígenes, que utiliza un lenguaje poético y simbólico como vehículo de una representación que puede contener y ofrecer una verdadera historia, una gran experiencia y mucha sabiduría, producto de una reflexión genuina sobre la realidad de las cosas o sobre el acto creador de Dios, entonces la Biblia no tiene nada que temer del mito, puede adoptarlo y usarlo, puesto que encuentra en este procedimiento literario un modo de expresión adaptado a la mentalidad de los orientales y muy de su gusto. Como ejemplos de este lenguaje mitológico de la Biblia pueden citarse los textos siguientes: Sal. 18, 8-16; 74, 12-15; 89, 10-11; 77, 17-20; Is. 30, 27 ss.; Hab. 3, 3 ss.; Job. 7, 12; 9, 13; 26, 12; Is. 51, 9, etc.

En la actualidad existe una revalorización del mito como género literario religioso. Los autores modernos ponen de relieve la estructura funcional y formal del mito, es decir, la actualidad operante que ejerce un acontecimiento perteneciente a los orígenes y sostienen la veracidad de la narración mítica, ya que es una reflexión auténtica sobre la realidad de las cosas. Su verdad puede ser un principio abstracto, eternamente válido, o un hecho concreto. El relato del primer pecado podría entenderse en el sentido apuntado: la desobediencia del primer hombre es una realidad continuamente presente y lo sucedido al principio tiene valor de ejemplo, ya que la caída de Adán se repite en cada hombre.

Entendido en este sentido el mito es un género literario como los demás, que posee su propia verdad, y los autores sagrados, por tanto, han podido utilizarlo. Cuando lo utilizan cargan de un sentido nuevo las expresiones y símbolos mitológicos y oponen a la doctrina de los viejos mitos politeístas la enseñanza religiosa revelada, por ejemplo, Génesis 2, 8-9; 3, 8 ss.; 7, 16.

e) *Los géneros literarios en historia.*

BIBLIOGRAFIA

HEMPEL, J.: *Altes Testament und Geschichte.* Göttingen 1930.

EISSFELDT, O.: *Geschichtsschreibung im Alten Testament, Ein kritischer Bericht über die neueste Literatur dazu.* Berlín 1948.

RAD, G. VON: *Theologische Geschichtsschreibung im Alten Testament,* en TZ. (1948) 161 ss.

IDEM: *Der Anfang der Geschichtsschreibung im Alten Testament,* en Gesammelte Studien, págs. 148-188.

ROBERT, A.; VENARD, L.: *Historique (Genre),* en DBS, IV (1949) 7-32.

SALVONI, F.: *Generi letterari nei libri storici dell'Antico Testamento,* en Questioni bibliche alla luce dell'Enc. "Divino Afflante Spir.", I, Roma 1949, págs. 62-102.

SCHILDENBERGER, J.: *Géneros literarios en los libros del A. T. llamados históricos, fuera del Pentateuco,* en Los géneros literarios de la Sagrada Escritura. Barcelona 1957, págs. 125-168.

SEIBEL, W.: *Historische Methode und Exegese,* en StimZt. 85 (1959-60) 24-36.

CRAMER, K.: *Genesis* 1-11, *Urgeschichte? Zur Problem der Geschichte im Alten Testament.* Tübingen 1959, 62 pp.

HAMP, V.: *Genus litterarium in Wunderberichten,* en EstEcl. 34 (1960) 361-66.

RENDTORFF, R.: *Hermeneutik des A. Testaments als Frage nach der Geschichte,* en Zeitschr. für Theol. u. Kirche 57 (1960) 27-40.

NEUSNER, J.: *History and Midrash,* en Judaism. 17 (1961) 47-54.

BRUNNER, A.: *Philosophie und Philosophisches zur Exegese,* en StimZt. 169 (1961) 81-92.

TOOMBS, L. E.: *History and Writing in the Old Testament,* en Drew Gateway. 31 (1961) 135-46.

METZINGER, A.: *La historia en el Antiguo Testamento, género literario,* en Teol. y Vida (Chile 1961) 162-77.

SMYTH, K.: *The Gospels: Historical Fact and Inspired Truth,* en Studies. 50 (1962) 286-97.

SURBURG, R. F.: *Implications of the Historico-Critical Method in Interpreting the Old Testament,* en Sprinfielder. 26 (1962) Spring 10-35; Summer 6-25.

IBÁÑEZ ARANA, A.: *La narración etiológica como género literario bíblico,* en Script-Victor. 10 (1963) 161-76.

CONNORS, P.: *Haggadic History,* en Bellarmine Commentary. 3 (1963) 162-67.

ZIMMERLI, W.: *Die historisch-kritische Bibelwissenschaft und die Verkündigungsaufgabe der Kirche,* en EvTh. 23 (1963) 17-31 y 31-42.

KEDAR-KOPFSTEIN, B.: *Etimologías populares,* en EncBibl. 3 (Barcelona 1964) 161-76.

CAMPS, G.: *Género histórico-literario,* en EncBibl. 4 (1964) 756-64.

SCHILDENBERGER, J.: *Literarische Arten der Geschichtsschreibung im Alten Testament,* en Bibl. Beiträge, N. F. 5, Einsiedeln-Coolonia 1964, 68 pp.

ARNALDICH, L.: *Historicidad de la Biblia,* en EncBibl. 3 (1964) 1285-88.

PONTHOT, J.: *Véracité et historicité des Evangiles,* en RDTournai. 19 (1964) 523-42.

HEMPEL, J.: *Geschichten und Geschichte im Alten Testament bis zur persichen Zeit,* Gütersloh. 1964.

STAHLIN, W.: *Auch darin hat die Bibel recht. Sage, Legende, Märchen und Mythos in der Bibel überhaupt.* Stuttgart 1964, 36 pp.
MORRIS, J. S.: *Biblical Event-Narratives and Historical Truth,* en Union Seminary Quart. Rev. 19 (1964) 221-30.
SCHILDENBERGER, J.: *Realta storica e generi letterari nell'Antico Testamento.* Brescia 1965.
LOTH, B.; NICHEL, A.: *Légende, mythe et midrash,* en DThCath, Tables gener. 12 (1965) 2937-41.
CAMPS, G.: *Midras,* en EncBibl. 5 (1965) 129-34.
VERMES, G.: *Midrásica, Tradición,* en EncBibl. 5 (1965) 134 39.
McGRATH, B.: *The Meaning and Use of Midrash,* en Contemporary NT Studies (Collegeville 1965) 72-77.

No hay género literario más complejo que la historia, pues admite las más variadas posibilidades. Hay, en efecto, mil maneras de escribir la historia, ligadas a la mentalidad y al grado de culturas de los pueblos. La Const. *Dei Verbum* lo deja claramente entender en esta frase: "La verdad se propone y expresa de modos distintos *en los textos de varias maneras* históricos" (II, 12).

1. ALGUNOS GÉNEROS HISTÓRICOS EMPLEADOS EN LAE LITERATURAS ORIENTALES.

Según los documentos, han existido en el Oriente Antiguo *crónicas* redactadas por testigos oculares; *historias minuciosas* y detalladas, donde todos los datos han sido verificados; *historiales generales* o *particulares,* que se acercan a nuestro modo de concebir y escribir la historia; *historias moralizadoras,* cuyo fin principal es la instrucción moral y religiosa, en las cuales el narrador escoge los datos más aptos para su objetivos, omitiendo o amplificando otros; *relatos etiológicos* que tratan de dar razón de una costumbre, un nombre, un lugar, un rito, un parentesco entre tribus y clanes; *historias de héroes epónimos,* que dan nombre a un pueblo, a un lugar, a una época; *narraciones folklóricas,* que recogen antiguos relatos sobre el origen de costumbres, tradiciones y ritos; *tradiciones populares,* en las que el fondo histórico primitivo se halla agrandado y embellecido por la imaginación popular; *midras haggádico* o narración libre, basada en algún hecho de la Escritura interpretado arbitrariamente con el fin de inculcar la virtud, la piedad, el temor de Dios; *epopeyas* y amplificaciones épicas, en las que intervienen personajes heroicos, rodeados de un halo de grandiosidad y realizadores de hechos maravillosos; *leyendas populares,* en donde la realidad está encubierta con un velo de ficción. La leyenda presenta problemas particulares de veracidad y contenido, y por eso ha sido siempre un poco sospechosa. Hoy se la está rehabilitando como género literario inocuo. En la leyenda, de hecho, pueden intervenir diversos elementos y puede tener orígenes variados, unas veces históricos, otras mitológicos y otras mixtos.

Es difícil encontrar cualquiera de estos géneros literarios en estado puro. Lo más frecuente es la mezcla de uno o varios géneros a la vez. Además, dentro de cada uno pueden darse diversos matices que habrá que analizar en cada caso.

Si todos estos géneros tuvieron vigencia en el Antiguo Oriente, en principio han podido ser utilizados por los autores sagrados para escribir la historia de su pueblo. Lo importante es saber si los han usado, cuándo los han usado y en qué medida, para averiguar después su intención didáctica, que es de la que depende su enseñanza formal, pues siempre los habrán adaptado a su fin, el cual no puede ser otro que el proponer una historia santa y verdadera.

2. CARACTERÍSTICAS PRINCIPALES DE LA HISTORIOGRAFÍA ISRAELITA.

BIBLIOGRAFIA

LAGRANGE, J. M.: *La méthode historique surtout a propos del"Ancien Testament.* París 1903.
GUIDI, I.: *L'historiographie chez les sémites,* en RB. (1960) 509-19.
SALVONI, F.: *La storiografie degli antichi israeliti,* en La ScuolCatt. (1935) 145-71.
OLMSTEAD, A. T.: *History, Ancient World ant the Bible Problems of Attitude and of Method,* en JNES. 2 (1943) 1-34.
MAISLER, B.: *Ancient Israelite Historiography,* en IEJ. 2 (1952) 82-88.
HEMPEL, J.: *Glaube, Mythos und Geschichte im Alten Testament,* en ZAW. 65 (1953) 109-167.
CRIADO, R.: *La teología de la historia en el Antiguo Testamento,* en XIV Sem. Bíbl. Española, Madrid 1954, págs. 33-77.
EICHRODT, W.: *Heilserfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament,* en TZ. 12 (1956) 103-125.
SPEISER, E. A.: *The Biblical Idea of History in its Common Near Eastern Setting,* en IEJ. 7 (1957) 201-216.
HESSE, F.: *Die Erforschung der Geschichte Israels als theologische Aufgabe,* en Kerygma u. Dogma. 4 (1958) 1-19.
SCHILDENBERGER, J.: *Aussageabsicht der inspirierten Geschichtsschreiber des Alten Testaments bei der Kompilation von Neberlieferungen, sich widersprechenden Doppelberichten um ätiologischen Erzählungen,* en Sacra Pagina. 1 (1959) 119-131.
GOOSSENS, G.: *La philosophie de l'histoire dans l'Ancien Testament,* en Sacra Pagina. I (1959) 242-52.
ADINOLFI, M.: *Storiografie biblica e storiografia classica,* en ReBiIt. 9 (1961) 42-58.
SEELIGMANN, I. L.: *Hebräische Erzählung und biblische Geschichtsschreibung,* en TZ. 18 (1962) 305-325.
CHILDS, B. S.: *Memory and Tradition in Israel,* en Studies in Bibl.Theol. 37 (1962) 5-96.

SIMON, U. E.: *The Bible and Modern Historical Methods,* en Church Quart. Rev. 163 (1962) 4-13.
MALY, E. H.: *The Nature of Biblical History,* en BiTod. 1 (1962) 278-85.
SCHILDENBERGER, J.: *Storiografia biblica,* en Parole di vita. 8 (1963) 244-81.
GOOSSENS, G.: *Historiografía,* en EncBibl. 3 (1964) 1288-92.

La Enc. *Div. Affl. Spir.* señaló algunas de las características de la historiografía israelita (EB. 558-561) e invitó a los exegetas al estudio de las literaturas orientales para descubrir la verdadera índole de los géneros históricos antiguos. Los rasgos principales nos parecen los siguientes:

a) La historiografía israelita es completamente distinta de la actual y no puede entenderse más que partiendo de su propio carácter. Se separa de la actual no sólo por el método, sino aún más por la finalidad.

b) El método del historiador bíblico no es el científico, sino el vulgar. Los escritores sagrados ignoran el método científico moderno, basado en la crítica de las fuentes y en la elaboración de los materiales. Pero no carece del sentido crítico natural, que es suficiente para discernir lo verdadero de lo falso. El método vulgar es legítimo, porque se funda en el juicio sensato y en la sinceridad de la narración.

c) La historia bíblica utiliza procedimientos redaccionales peculiares, que es preciso conocer para valorar su sentido y alcance. Algunos de estos procedimientos son: la yuxtaposición de materiales procedentes de distintas fuentes, sin preocupación por su armonización cuando los relatos difieren entre sí. En la narración del diluvio o en la historia de los patriarcas, por ejemplo, se dan relatos duplicados que coinciden en lo esencial, pero difieren en los detalles. El autor puede no decidirse en favor de ninguno. Grandes períodos de tiempo se esbozan en pocos rasgos o se cubren simplemente con genealogías, con las que se intenta llenar esos vacíos históricos. Unas veces, acontecimientos lejanos en el tiempo y en el espacio se relatan uno junto a otro, dando la impresión de que se trata de sucesos contemporáneos. Otras, hechos insignificantes se describen con todo lujo de detalles, como la historia de un matorral, la construcción de una casa, la forma y el color de un vestido, mientras que acontecimientos importantes apenas se mencionan. El orden cronológico no siempre se respeta, dando origen a mil problemas de adaptación. Los discursos se compendian o se ponen en boca de los personajes. Los números suelen tener un sentido simbólico o un valor convencional sólo aproximativo; otras veces se agrandan desmesuradamente, sin que el historiador crea que peca contra las leyes de la historia. También se hace intervenir a Dios con facilidad en hechos y cosas que realizan las causas segundas. Todos estos datos nos revelan una técnica histórica rudimentaria e imperfecta.

d) No obstante, la historia bíblica es verídica en el sentido que antes dijimos. Cuando aún no se conocían los documentos del Antiguo Oriente, los racionalistas impugnaron la historiografía israelita, juzgándola incapaz de transmitir los hechos conforme a la verdad. Los descubrimientos han desmentido este juicio. La *Div. Affl. Spir.* destaca oportunamente el hecho: "La investigación ha probado lúcidamente que el pueblo israelita aventajó singularmente a las demás naciones orientales en escribir bien la historia, tanto por la antigüedad como por la fiel relación de los hechos, lo cual se concluye también por el carisma de la divina inspiración y el peculiar fin de la historia bíblica que pertenece a la religión" (EBB 566). Sería absurdo, sin embargo, pretender que la historia bíblica fuera tan perfecta como la actual. No lo es ni puede serlo. Pero podemos exigirle lo esencial. Los estudios modernos han demostrado que así es.

e) La finalidad de la historia bíblica también difiere de la moderna. Los escritores sagrados no cultivan la historia por la historia, sino que siempre persiguen un fin religioso y edificante. De aquí se sigue que el historiador bíblico puede recoger únicamente lo que le interesa para este fin, omitiendo lo demás. La historia resulta así incompleta, pero no falsa ni falsificada.

3. La historia en el Antiguo Testamento.

Como los principios anteriores son demasiado generales, vamos a analizar algunos casos concretos de géneros literarios históricos en el A. y Nuevo Testamento. Los once primeros capítulos del Génesis pertenecen a un género literario que se emparenta con el de las tradiciones populares. Los relatos provienen de distintas fuentes, orales o escritas, algunas de notoria antigüedad, como han demostrado las investigaciones modernas y "refieren en lenguaje simple y figurado, acomodado a la inteligencia de una humanidad menos avanzada, las verdades fundamentales, presupuestas por la economía de la salvación, al mismo tiempo que describen de manera popular los orígenes del género humano y del pueblo elegido" (EB. 581; 618). Subsiste, sin embargo, el problema del valor y carácter de las fuentes que utiliza el autor sagrado, pues ciertamente no ha cambiado su naturaleza, sólo las ha adaptado para que fueran un vehículo apto para expresar el mensaje religioso que quería transmitir a la posteridad y esto lo hizo guiado por el carisma de la inspiración" (EB. 618).

La historia de José (Gn. 37, 1-50, 26) se parece mucho a un relato didáctico de orientación sapiencial y moralizadora y utiliza procedimientos re-

daccionales peculiares que la exégesis particularizada tendrá que analizar para descubrir su verdadero valor histórico.

El relato de la salida de Egipto (Ex. 5-14) es una epopeya nacional en la que el narrador exalta la victoria de Yavé contra el Faraón. El recuerdo de este hecho movió a diversos autores sagrados a cantarlo y celebrarlo de mil maneras en poemas líricos, como los que se conservan en Ex. 15, 2-17; Sal. 77, 14-21; Is. 63, 8-13.

Restos de un poema épico se encuentran en Jos. 10, 12-13, donde se describe la batalla de Gabaón y en donde se halla la famosa dificultad de la "parada del sol", cuya solución apuntamos más arriba, al tratar de la Biblia y las ciencias naturales.

Un relato etiológico puede descubrirse en Jue. 2, 1-5, acerca del topónimo Bokim. Una narración parecida a la historia de héroes epónimos se encuentra en el relato de la venganza de Simeón y Leví en Siquem (Gn. 34). Un ejemplo de historia particular en sentido más o menos técnico y cercano a nuestro modo de concebir la historia es la *crónica* de la sucesión en el trono de David (2 Sm. 9-20). El relato es seguido, circunstanciado, minucioso, escrito en una época muy cercana a los acontecimientos.

El autor del libro de los Reyes no intenta escribir una historia completa de su pueblo, sino mostrar que la suerte de Israel está ligada a la observancia de la ley de Dios. Para obtener este fin, eminentemente religioso, el autor escoge de entre los muchos datos que tiene a su disposición aquellos que directamente le sirven para probar su tesis, omitiendo otros muchos que para un historiador profano serían de gran importancia. De algunos reyes, por ejemplo, que reinaron muchos años, apenas nos conserva el nombre, pero nunca omite el juicio sobre su actitud religiosa respecto a la ley divina.

Un procedimiento semejante adopta el autor de las Crónicas. Su interés se centra en presentar la historia del culto, del templo y de los levitas. Lo que no conduce a este fin lo omite, aunque se trate de hechos tan conocidos como el adulterio de David y la idolatría de Salomón. Su obra tiene evidentemente un carácter edificante, pues los hechos pasados se juzgan a la luz del ideal religioso y litúrgico de su época. Si sólo tuviéramos sobre David los datos que nos dan las Crónicas, sacaríamos una imagen bastante distinta del David real, tal como aparece en fuentes más antiguas. Todo esto debe tenerlo en cuenta el exegeta para valorar hasta dónde llega la intención histórica del autor de esta obra.

A la literatura midrásica pertenece, entre otros, el relato del Exodo, que conserva el libro de la Sabiduría (16-19). El autor amplía los datos antiguos con nuevos elementos maravillosos con el fin de hacer más patente el poder y la bondad de Dios con su pueblo escogido.

El libro de Job fundamentalmente es un escrito didáctico, pero entran en él elementos pertenecientes a diversos géneros. Es un diálogo filosófico por el problema que discute, un drama por la oposición de los caracteres, un poema lírico por la expresión de los sentimientos y la fuerza evocadora de las imágenes, y una narración libro o ficción histórica por el prólogo y relato en prosa. A la ficción didáctica de contenido religioso edificante se adscribe hoy el libro de Jonás, y a la narración libre o novela histórica los libros de Tobías, Judit y Ester. La introducción especial a cada libro y la exégesis determinarán en qué medida pueden utilizarse estos escritos para una historia crítica de Israel.

También pertenecen al género histórico los libros de los Macabeos. El primero es una especie de historia apologética y heroica que, por una parte, imita las formas literarias de Jueces, Samuel y Reyes y, por otra, denota cierta influencia de la historiografía helenística. El segundo es una historia patética, género muy usado en la literatura helenística de la época, que intenta edificar y conmover, recurriendo, si llega el caso, a cosas maravillosas, a amplificaciones de estilo y a cierta oratoria que agranda los rasgos significativos. A pesar de estos defectos, uno y otro subrayan el sentido religioso de los acontecimientos y contienen ambos un testimonio histórico de primera mano para una época turbulenta y oscura.

4. La historia en el Nuevo Testamento.

En el N. T. se dan también varios géneros históricos, parcialmente distintos de los que hasta ahora hemos encontrado en el A. T. El ambiente social, cultural y religioso en que se originaron los relatos neotestamentarios es distinto del del A. T. Hay testimonios relativos a la Iglesia primitiva que son documentos históricos de primera mano. Entre ellos hay que contar las Epístolas de San Pablo y los fragmentos en plural—"Nosotros"—de los Hechos. Los textos que se basan en fuentes, como Act. 1-15, tienen un carácter compuesto y vario y por eso el valor de los detalles depende de la naturaleza de los materiales que se utilizan.

Los relatos evangélicos "nos comunican fielmente lo que Jesús, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó para la salvación de ellos". No obstante —continúa la Const. *Dei Verbum*—"los autores sagrados escribieron los cuatro Evangelios escogiendo algunas cosas de las muchas que ya se transmitían de palabra o por escrito, sintetizando otras, o explicándolas atendiendo a la condición de las Iglesias, reteniendo por fin la forma de proclamación, de manera que siempre nos comunicaban la verdad sincera acerca de Jesús" (V, 19). La Constitución no entra, naturalmente, en los problemas

de crítica literaria e histórica ni en los detalles de los diversos géneros que pueden descubrirse en los relatos evangélicos. Señala, eso sí, con claridad, que "nos comunican la verdad sincera acerca de Jesús y que son históricos". Será tarea del exegeta y del teólogo estudiar cómo los testigos oculares, la tradición oral y los autores de los Evangelios han conservado este recuerdo verídico de Jesús y bajo qué formas literarias lo transmiten, teniendo siempre presente que lo que intentaron fue alimentar nuestra fe, dándonos un conocimiento concreto y real de la persona de Jesús, y no satisfacer nuestra curiosidad, como hacen los evangelios apócrifos.

CONCLUSIÓN.

La Escritura es la palabra de Dios y como palabra de Dios es verdadera. La verdad que debemos buscar en la Biblia es "la verdad que Dios quiso consignar en ella para nuestra salvación", es la verdad salvífica, la revelación del misterio de Cristo. Esta verdad nos viene comunicada por los autores sagrados en sus enseñanzas formales emitidas bajo el carisma de la inspiración divina. Las enseñanzas formales de los hagiógrafos están condicionadas en su formulación por el desarrollo progresivo de la revelación y por los géneros literarios a través de los que vierten su pensamiento. Para detectar la verdadera intención didáctica de los escritores sagrados es pues imprescindible analizar el género literario que utilizan. La interpretación de un texto bíblico debe poner siempre de relive su valor religioso, y no aisladamente, sino en el conjunto de toda la revelación, respetando el realismo histórico de esta revelación y su finalidad esencialmente religiosa y salvadora.

IV. LA SANTIDAD DE LA BIBLIA

BIBLIOGRAFIA

SANTOS OLIVERA, B.: *De imprecationibus in psalmis*, en VDom. (1924) 143-48.
HEEREN, A. VAN DER: *De honestate, consectario inspirationis*, en CollBrug. 26 (1926) 346-358.
JUNKER, H.: *Das theologische Problem der Fluchpsalmen*, en Pastor Bonus (1940) 65-74.
DUESBERG, H.: *Les valeurs chrétiennes de l'Ancien Testament*. Maredsous 1948.
KRUSE, H.: *De inferioritate morali Veteris Testamenti*, en VDom. (1950) 77-78.
GELIN, A.: *Morale et Ancien Testament*, en Problemes d'A. T., París 1952, págs. 71-92.
GALBIATI, E.; PIAZZA, A.: *Pagine difficili della Bibbia*. Milán, 5.ª, 1956, págs. 307-332.
LEVIE, J.: *La Bible, parole humaine et message de Dieu*. París-Louvain 1958, páginas 261-275 (hay trad. española).
DAUBE, D.: *Concessions to Sinfulness in Jewish Law*, en JJS. 10 (1959) 1-13.
IMSCHOOT, P. VAN: *Théologie de l'Ancien Testament*, 2 vols., París 1958, 60.
DHEILLY, J.: *L'Ancien Testament est-il "moraliste"?*, en Catéchistes 46 (1961) 99-109.

MUILENBURG, J.: *The Way of Israel. Biblical Faith and Ethics*. N. York 1961.
TRAPIELLO, J. G.: *El problema de la moral del Antiguo Testamento*, en VerVid. 20 (1962) 95-112.
GRELOT, P.: *Sens chrétien de l'Ancien Testament*. París-Tournai, 2.ª, 1962, páginas 196-209; 275-285.
BRANDLE, M.: *Santidad e inspiración de la Escritura*, en SelTeol. 2 (1963) 111-123.
PLANTZ, W.: *Monogamie und Polygynie im Alten Testament*, en ZAW. 75 (1963) 3-27.
JOURNET, Ch.: *L'economie de la loi mosaïque*, en RevThom. 63 (1963) 5-36; 193-224; 515-547.
AUBERT, J. M.: *Loi de Dieu, loi des hommes, Le mystere chrétien*. París 1964, páginas 116-150.

1. ESTADO DE LA CUESTIÓN.

La Biblia, en cuanto libro inspirado, está inmune de todo lo que repugna a Dios, y a Dios repugna el error y el pecado. Por eso, los documentos eclesiásticos mencionan, junto a la verdad, la santidad de la Biblia, y la consideran un efecto de la inspiración. Como libro escrito por hombres, la Escritura refleja la vida de hombres auténticos con sus pecados y errores. La Biblia es un libro henchido de humanidad. Este hecho puede engendrar dificultades en el ánimo de ciertos cristianos que quisieran encontrar en la Biblia solamente lo maravilloso y lo divino, lo perfecto y lo trascendente, pero se encuentran también con una humanidad real, cargada de lacras y defectos. La santidad de la Biblia plantea, en una palabra, ciertos problemas que es preciso conocer.

2. EL HECHO DE LA SANTIDAD BÍBLICA.

a) Santidad, tal como aquí la entendemos, es la conformidad de los actos humanos con la ley moral. La santidad de la Biblia no exige que la conducta de los personajes bíblicos sea santa, pues no son las *acciones* de las personas lo que constituye el objeto de la inspiración, sino el *juicio* que sobre ellas emite el autor sagrado bajo la luz inspirada. En virtud de su origen divino, la Biblia no puede aprobar el mal y reprobar el bien, porque este juicio recaería necesariamente sobre Dios, santidad absoluta y fuente de toda moralidad.

b) Téngase en cuenta, sin embargo, que la santidad esencial de la Biblia no implica el que los actos juzgados como buenos lo sean en grado máximo o en nivel total. Basta con que lo sean en grado mínimo o en nivel parcial. La santidad, como la belleza, admite grados, es compatible con una escala de valores, dentro siempre de los límites de lo honesto. En virtud de su origen divino, no podemos encontrar en la Biblia un solo acto malo, por

insignificante que sea, aprobado por el hagiógrafo. Pero de aquí no se sigue que todos los actos buenos tengan el mismo valor. Existe una moral evangélica, como existió una moral mosaica; aquélla es más perfecta que ésta; pero seríamos injustos si tachásemos de primitiva la moral del A. T. Todas las diferencias entre la moral mosaica y la evangélica son diferencias de grado, de nivel, de menos perfecto o más perfecto, pero nunca diferencias esenciales.

3. Principios generales

No entenderá correctamente la moral del A. T. quien no tenga en cuenta los siguientes aspectos del problema:

"La ley fue nuestro pedagogo hasta Cristo" (Gal. 3, 24), dice San Pablo, resumiendo en una frase el significado religioso del A. T., y San Mateo añade que Cristo no vino a abolir la ley, sino a perfeccionarla (Mt. 5, 17, 48). En estas dos afirmaciones tenemos esbozado el sentido profundo de la ley del A. T. y sus limitaciones e imperfecciones.

a) Por una parte, el A. T. es una lenta preparación del hecho cristiano. Dios tomó a los hombres de un ambiente moral y religioso pagano (Jos. 24, 7) y los fue elevando poco a poco a un nivel capaz de recibir la enseñanza evangélica. Al obrar así, Dios actúa como un sabio pedagogo. Los preceptos morales, las prescripciones jurídicas y los ritos y observancias del A. T. estaban ordenados todos a la educación moral y religiosa de los individuos y a la reforma ética de la sociedad israelita, y tanto en su formulación como en su contenido demuestran hasta qué punto la pedagogía divina fue exigente con el pueblo hebreo. Si se comparan estas prescripciones con las de las naciones vecinas de Israel, mucho más avanzadas que ella en el aspecto técnico y cultural, se descubre que el nivel moral y religioso del A. T. es muy superior al de todos los pueblos orientales y constituye un paso decisivo hacia la moral y religiosidad del N. T. La Const. *Dei Verbum* subraya este aspecto positivo de la religión, la moral y el culto del A. T.: "Estos libros expresan el sentimiento vivo de Dios, y en ellos se encierran sublimes doctrinas acerca de Dios y una sabiduría salvadora sobre la vida del hombre, y tesoros admirables de oración, y, en ellos, por fin, está latente el misterio de nuestra salvación" (IV, 15).

b) Por otra parte, la moral del A. T. tiene sus limitaciones e imperfecciones, que obedecen a dos motivos principales. El A. T. es una revelación en marcha. Dios lleva a cabo la restauración moral y religiosa de la humanidad por etapas. No debe, pues, extrañarnos que en esta etapa intermedia, que es el A. T., entre el régimen primitivo de la ley natural y el

régimen definitivo de la ley evangélica, se encuentren imperfecciones y defectos no sólo en el modo de practicar la ley moral y religiosa, sino hasta en su misma formulación, defectos propios de toda etapa preparatoria y no definitiva. La Const. *Dei Verbum* nos lo recuerda en las siguientes palabras: "Los libros del A. T. manifiestan todos el conocimiento de Dios y del hombre y las formas de obrar de Dios justo y misericordioso con los hombres, *según la condición del género humano* en los tiempos que precedieron a la salvación establecida por Cristo. Estos libros, *aunque contengan también algunas cosas imperfectas y adaptadas a sus tiempos,* demuestran, sin embargo, la verdadera pedagogía divina" (IV, 15).

La segunda razón podemos verla precisamente en esta pedagogía divina. Dios obra como un paciente pedagogo. El pedagogo se adapta a la inteligencia del alumno, a su mentalidad y a su situación concreta y personal, para obtener luego con mayor seguridad el objetivo intentado. Así hace Dios con los hombres. La Constitución del Vaticano II no habla expresamente de este aspecto; pero podemos interpretar también en este sentido unas palabras que aduce la Constitución para describir el lenguaje de la Escritura: "En la Biblia se manifiesta, salva siempre la verdad y santidad de Dios, *la admirable condescendencia de la sabiduría eterna,* para que conozcamos la inefable benignidad de Dios, y de cuánta adaptación de palabra ha usado teniendo providencia y cuidado de nuestra naturaleza" (*Dei Verbum,* III, 13). En este período de revelación progresiva Dios condesciende con la fragilidad humana, tolera ciertos modos imperfectos de practicar la religión y la moral, permite provisionalmente alguna imperfección "por la dureza del corazón humano" (Mt. 19, 8); pero esta situación no durará indefinidamente. Cristo vino no a abolir la ley, sino a perfeccionarla (Mt. 5, 17-48).

La consecuencia que de aquí se sigue es fundamental para juzgar e interpretar la moral del A. T. Hay que situarse siempre en una perspectiva histórica y reconocer que sólo gradual y penosamente el hombre conquista su perfección. El valor positivo de los textos del A. T. y su verdad y santidad sólo resultarán claras a la luz de la revelación total que aquellos textos preparan, sin olvidar que la Escritura es un todo único y como un todo se ha de interpretar. A pesar de estos principios tan claros, hay ciertas dificultades concretas que vamos a intentar resolver en las páginas siguientes.

4. Dificultades contra la moral bíblica

Todo lector atento de la Biblia quedará desconcertado ante ciertos hechos y ciertos juicios del A. T., porque le parecerán inconciliables con la

moral cristiana. Es precioso disipar este equívoco. Las páginas siguientes tratarán de dar respuesta a las dificultades más corrientes.

a) *Faltas de sinceridad*, que no parecen provocar ninguna reprobación en el hagiógrafo. Son conocidos los subterfugios de Abraham en la corte del Faraón (Gén. 12, 10-21; 20, 1-18); los fraudes de Jacob con su hermano (Gén. 25, 29-34; 27, 1-40); los engaños de los israelitas a la salida de Egipto (Ex. 3, 22; 12, 35-36).

La respuesta a estas dificultades tiene que tener en cuenta que a la base de estos actos se halla la mentalidad de la época, menos afinada que la nuestra. Se trata de estratagemas destinadas a engañar a un enemigo de la nación (el Faraón, o a asegurar la supremacía de Israel sobre las naciones vecinas (Jacob-Israel, Esaú-Edom). Estas estratagemas se consideraban lícitas en aquellas circunstancias.

b) *Deseos de venganza* e imprecaciones contra los enemigos. Son muy conocidos los salmos imprecatorios (Sal. 109; 137, 8-9). Algunas de estas maldiciones nos parecen hoy bárbaras, fortísimas, pavorosas (Jer. 17, 18; 18, 18-23, etc.).

Para comprender estos textos, téngase presente que el espíritu de venganza es uno de los rasgos del A. T. más anatemizado por Jesús. Es una lacra innegable de los antiguos hebreos. Pero es evidente también que no podemos juzgarlos a la luz de la revelación cristiana. Una solución adecuada de las dificultades tendría que tener en cuenta los siguientes principios: 1) Muchas de estas imprecaciones se inspiran en la ley del talión, que, aunque sea una ley primitiva y dura, no puede decirse que sea injusta o inmoral. 2) Nunca se desea un mal espiritual, sino material y temporal, como lo demuestra la exégesis de los textos más difíciles. 3) No se desea el mal por mal, sino siempre en función de un bien: Puesto que los enemigos impiden injustamente la práctica del bien, los piadosos israelitas perseguidos piden a Dios que haga desaparecer aquel mal inmerecido. 4) En último análisis, siempre se pide a Dios que ejercite su justicia. Por tanto, no es el hombre, sino Dios el que castiga. Este castigo *terreno* era entonces tanto más necesario cuanto más oscura era la esperanza de un premio o sanción en ultratumba. Sólo la revelación cristiana disipará definitivamente estas oscuridades y corregirá la antigua ley del talión, promulgando el antitalión evangélico.

c) *Actos de crueldad*, que parecen impuestos por Dios y que son ejecutados por profetas o elegidos de Dios. Están en la mente de todos los terribles anatemas pronunciados contra las ciudades cananeas, que llevaban consigo la matanza sistemática de hombres, mujeres y niños, y el incendio de la ciudad (Jos. 8, 8-22; 10, 28-31; 11, 10-15). También llama la atención la matanza de 450 profetas de Baal realizada por Elías (1 Re. 18, 40; 2 Re. 2, 24).

1) Antes de responder a estas dificultades habría que examinar el género literario de los relatos del libro de Josué. El exterminio sistemático de los cananeos no parece haber sido tan total y completo como a primera vista hacen suponer los relatos; el lenguaje oriental ama las hipérboles y exageraciones. 2) Por otra parte, todos los pueblos orientales atribuían a sus dioses el exterminio de los enemigos, y lo mismo hace Israel. ¿No tendríamos aquí una especie de género literario de "atribución a Dios" de lo que hace el rey o la nación? Una decisión del jefe se convierte en una decisión de Yavé. Sabido es lo poco que cuentan para los hebreos las causas segundas. Todo lo hace Dios directamente, aunque sea el hombre quien actúe. 3) La idea religiosa que está a la base del anatema no es injusta o inmoral. La fidelidad a Dios y a su alianza obligaba a Israel a abstenerse de todo culto idolátrico y a evitar el peligro de contaminación religiosa. Ahora bien, las medidas tomadas por el rey o la nación, según las costumbres de la época, podrían considerarse "interpretaciones humanas" de la voluntad de Dios. Los cananeos, al fin y al cabo, eran merecedores ante Dios de un castigo ejemplar por sus pecados. 4) Elías es un intrépido defensor de la religión yavista contra las infiltraciones sincretistas de Tiro y Sidón. La muerte de los 450 profetas de Baal pareció a los contemporáneos un justo castigo por los asesinatos perpetrados por Jezabel.

d) *Divorcio y poligamia*. Es ésta una de las dificultades más manejadas por los detractores de la Biblia. Mas en realidad son dos hechos que deben ser juzgados a la luz de una legislación y de una praxis sustancialmente sanas, y sólo pueden considerarse como dos zonas oscuras en un horizonte claro y despejado. La ley mosaica nunca promulga *directamente* la licitud del divorcio. Sólo limita su aplicación suponiendo la existencia del mismo en el ambiente en que vivían los israelitas. En varios casos sustrae al marido el derecho de repudiar a la propia esposa (Dt. 22, 13-19; 28-29), y en otros exige un documento escrito para evitar la ligereza del marido y tutelar el porvenir de la mujer (Dt. 24, 1-6). Tal legislación, como puede apreciarse, es más un freno al libertinaje y un aviso a la prudencia que una directa permisión.

Algo parecido puede decirse respecto a la poligamia. Su existencia en Israel y fuera de Israel era un hecho y se consideraba permitida por las costumbres reinantes. La ley mosaica ni la autoriza ni la reprueba. Sólo alude a ella de paso para evitar ciertos inconvenientes, por ej., el matrimonio con dos hermanas (Lev. 18, 18). Al rey se le prohibe tener un gran número de mujeres (Dt. 17, 17), y el Sumo Sacerdote debe ser monógamo

(Dt. 21, 13-14). En ambos casos se trata de tolerancias que serán abolidas definitivamente por Cristo. Dado el ambiente en que vivía la nación, Dios, condescendiendo con la humana debilidad, no quiso de momento exigir más. Tal es la interpretación autorizada que nos da Jesucristo (Mt. 19, 8).

e) *Narración de culpas y libertad de lenguaje*. Respecto a la narración de culpas conviene advertir lo siguiente: 1) Cualquier relato, por escabroso que sea, puede convertirse en algo *edificante*, con tal que contenga una lección moral y guarde las debidas proporciones en la descripción de los hechos. 2) Los relatos inmorales de la Biblia tienen siempre una lección provechosa para los hombres, dado el juicio condenatorio del hagiógrafo, que unas veces será explícito (p. ej.: el pecado del paraíso), y otras implícito (por ej.: los fraudes de Jacob). Cuando el autor se limita a narrar, sin pronunciarse ni a favor ni en contra, es el lector quien debe juzgar el hecho a la luz de la ley natural o de la ley mosaica (p. ej.: el pecado de las hijas de Lot). 3) Porque una cosa sea narrada, no por eso se sigue que sea aprobada. La aprobación general de una conducta no implica la aprobación de todos y cada uno de los actos de esa persona.

La libertad de lenguaje es muy relativa. Para juzgarla hay que tener presente: 1) Que la mentalidad y sensibilidad de los antiguos no siempre coinciden con las nuestras, y que una cosa que a nosotros nos llama la atención podía ser totalmente inofensiva para los orientales. 2) La Biblia cuenta del hombre lo que es y no lo que nosotros nos imaginamos que sea. Lo que Dios hace es lo verdaderamente real, y el mal está más en nosotros que en las cosas. 3) Por último, la lectura de ciertos pasajes de la Biblia requiere personas formadas, no porque en sí tengan algo reprensible, sino por la situación particular del sujeto.

Las dificultades apuntadas, y otras muchas que podrían mencionarse, encuentran su última respuesta en el carácter de revelación progresiva que tiene el A. T. Dios no suele hacer las cosas a saltos, ni multiplica los milagros sin necesidad. Ahora bien, el A. T. es una lenta preparación del hecho cristiano y una ascensión continua hacia metas más elevadas. Por eso, no debe maravillarnos que, si es preparación y ascensión, se noten a veces las dificultades de la subida y los rasgos primitivos de la iniciación.

II

TRATADO DEL CANON

BIBLIOGRAFIA GENERAL

BATTIFOL, P.: *L'Eglise naissante et le canon du N. T.* RB 12 (1903) 10-26, 226-233.

BEYER, H. W.: *Kanon, en Kittel G.* ThW, III, 1938, 600-606.

CORNELY, R., y MERK, A.: *Introductionis in S. Scripturae libros Compendium.* París 1934, 15-98.

DENNEFELD, L.: *Histoire des livres de l'A. T.* París 1929.

FOSTER, R. J.: *The Formation and History of the Canon.* A Catholic Commentary on Holy Scripture. London 1953, 11-18.

GELIN, A.: *Canon des livres saints.* DThC. Tables Génerales. París 1954, 514-516.

HÖPFL, H.: *Canocité.* DBS, I, 1928, 1022-1045.

JACQUIER, E.: *Le N. T. dans l'Eglise chrétienne, I: Préparatión, formation et Définition du canon du N. T.* París 1911.

KASTEREN, J. VAN: *Le canon juif vers le commencement de notre ère.* RB 5 (1896) 408-415, 575-594.

LAGRANGE, M. J.: *Histoire ancienne du Canon du N. T.* (Etudes Bibliques). París 1933.

MAINAGE, Th.: *Les origines du canon chrétien de l'A. T.* RScPhTh (1909) 262-293.

MANGENOT, E.: *Canon des livres saints.* DThC, II, 1910, 1550-1605.

MEYER, R.: *Kanonnisch, en Kittel G.* ThW, III, 1938, 979-999.

REILY, W. S.: *Le Canon du N. T. et le critére de la Canonicité.* RB 30 (1121) 195-205.

TRICOT, A.: *Le canon des Ecritures, en Robert, A.—Tricot, A.* Initiation Biblique, 3. París 1960 (?).

VIGOUROUX, F.: *Canon des Ecritures.* DB, II, 1899, 134-184.

ZARB, S.: *Historia Canonis utriusque Testamenti.* Roma 1934.

IDEM: *Il Canone biblico.* Roma 1937.

CAPITULO I

Introducción y panorama general

1. *Nuestro Señor Jesucristo* fundó la Iglesia como un instrumento de salvación para todos los hombres. Esta salvación supone una nueva vida de orden sobrenatural. Iniciada por la gracia y la fe en Cristo, se continúa en la incesante incorporación a Cristo—individual y social—mediante la acción de los sacramentos, la profundización de la fe y la conducta moral ajustada a las nuevas exigencias y condiciones de vida.

Para esto Dios se había revelado en Cristo. Cristo había transmitido su Revelación fundamental—El mismo, Palabra viva de Dios—a los Apóstoles, y el Espíritu Santo actuaba en éstos, Columnas de la Iglesia, llevándoles al conocimiento pleno del misterio de Jesucristo, y haciéndoles así poseedores y órganos de la Revelación total de Dios, que de esta forma concluye con la muerte del último de ellos.

Los Apóstoles entregaban a sus sucesores, a la Iglesia perenne, esta revelación total, para su custodia, su explicación y su enseñanza a los hombres. ¿De qué manera? Esta "consumación de la Revelación" en la era apostólica se hizo por un proceso lento y de vivencia—dirigida y actuada por el Espíritu Santo—que consistía fundamentalmente en la acción sacramental y la palabra predicada (y creída). Así se constituye la Tradición apostólica. Pero el Espíritu Santo, que de esta forma "hacía" en los Apóstoles la base de la Iglesia fundada por Jesucristo, al mismo tiempo "hacía" cristalizar esta tradición en una *palabra escrita.* De la misma manera que había cristalizado también en la palabra escrita—haciéndola así *su* palabra—las tradiciones históricas y legislativas, las misiones proféticas, las reflexiones sapienciales, los sentimientos religiosos del pueblo de Israel, así cristalizaba también la tradición apostólica. Y estos dos cuerpos de Escritura—llamados Antiguo y N. T. por constituir la carta magna de las dos Alianzas—eran los que se entregaban a la Iglesia para su custodia, su explicitación y su enseñanza.

La Escritura, pues—y así se consideró desde siempre—es la *Norma* y *Regla*—es decir, el *Canon* de la nueva Vida creada por Dios—, por ser la revelación de Dios "cristalizada", por decirlo así, para siempre. Definitivamente fijada por la acción del Espíritu Santo, a esta norma debían ajustar todos los hombres de todos los tiempos *su vida,* es decir, su fe y su conducta—de aquí "norma de fe y costumbres"—, para obtener, mediante la gracia, la salvación. Y la misma Iglesia tiene que mirarse incesantemente en el espejo de la Escritura para verificar su propia pureza y realizar su perfección, porque la Escritura es el Canon único y definitivo fijado por Dios.

2. *Para evitar confusiones desde el principio,* la cuestión del Canon no podía enfocarse de otra manera que como acabamos de hacer. En este sentido, estudiar el Canon equivale a buscar en la Escritura la norma y regla de vida con todas sus implicaciones. Y no es menester destacar la importancia que esto tiene.

Pero se trata justamente de una regla, y de la única Regla de vida; por tanto, de una cuestión de vida, de algo vital, fundamental. Y un grave problema surge inmediatamente: En el tiempo de la era apostólica—e igualmente en tiempo anterior—, junto a la tradición hecha palabra escrita surgen otros escritos que pretenden atribuirse un rango semejante y que, aparentemente, por su forma, lo podían conseguir. Y puesto que la Escritura-Canon es una cuestión de vida, cuestión vital es también saber a ciencia cierta, sin posibilidad de equivocación, qué libros son Escrituras y cuáles no lo son.

Esta segunda cuestión, cuya importancia tampoco es menester subrayar, es la que, en términos de escuela, recibe el nombre técnico de "cuestión del Canon", en cuanto que ocupa el segundo lugar, lógico, después del tratado de Inspiración, en un libro escolar de introducción general a la Sagrada Escritura. No tratamos, pues, de estudiar la Escritura como Regla, sino de saber qué libros son Escritura-Regla.

3. *Ocurre que católicos, protestantes y judíos* admiten libros inspirados por Dios, pero no todos admiten el mismo número. El Tratado del Canon estudia cuántos y cuáles son exactamente los libros inspirados.

Las discrepancias entre estas diversas creencias proceden del diverso criterio que cada uno tiene para averiguar el número exacto de libros. Para el católico, el criterio válido del Canon es el mismo que el de la Inspiración, es decir: la Revelación de Dios transmitida por la tradición apostólica y propuesta por el Magisterio Eclesiástico.

El Magisterio Eclesiástico ha definido solemnemente el Canon, como

lista exacta de los libros inspirados (Concilio de Trento). La Lista definida es, pues, un Dogma de la Iglesia que hay que creer.

La lista fue definida sobre todo contra los Protestantes que rechazaban algunos libros como no inspirados (los llamados Deuterocanónicos). Pero ya hacía unos diez siglos que la Iglesia admitía universalmente esta lista. La exposición y defensa de la verdad católica en este punto consiste en estudiar con un método histórico-dogmático cómo se fue formando esta colección de libros y cómo el número de libros definidos por la Iglesia es el número exacto revelado por Dios.

4. *El criterio judío* es la decisión última de la Sinagoga (en el Concilio Yamnia, año 90 p. C. o, según otros, a mediados del s. II p. C.). No admite, por tanto, la colección del N. T., y del A. T. tampoco los libros llamados Deuterocanónicos. Por la fecha mencionada, las comunidades judías de fuera de Palestina admitían, además de los otros, estos siete libros. Pero el judaísmo oficial de Palestina, es decir, el fariseísmo, decidió definitivamente la cuestión, rechazándolos.

Para un católico (véase el tratado de *Ecclesia*), el judaísmo es el depositario oficial de la Revelación de Dios, pero sólo hasta la fundación de la Iglesia. La Iglesia recibió (entre otras) la verdad revelada del número de libros, no del judaísmo, sino de Jesucristo y los Apóstoles. Debido sobre todo a la influencia judía, en algunas comunidades cristianas hubo en los primeros siglos ciertas dudas y oscilaciones acerca del Canon exacto. Hacia el siglo V, disipadas las dudas, se produce un acuerdo unánime en toda la Iglesia, que, salvo aisladísimas excepciones, admite ya, como verdad revelada, el mismo número de libros que más tarde definirá el Concilio de Trento.

Pero el protestantismo, que carece de un criterio acorde para discernir el Canon, y no admite el Magisterio de la Iglesia como autoridad última (o próxima) e infalible, recibe, para el A. T., sólo el Canon sancionado por el judaísmo (a pesar de la fe clara de la cristiandad primitiva), y para el N. T.—si bien en los tiempos de la Reforma se rechazaron algunos libros—siguen actualmente el mismo Canon católico.

CRITERIOLOGÍA.

Para averiguar el número exacto de libros inspirados hace falta un criterio, es decir, una especie de "detector" infalible. El criterio tiene que ser idéntico que el de la inspiración (véase detalladamente en el tratado de Inspiración).

Tiene que ser idéntico, porque si el criterio de inspiración es aquel por el que se conoce si un libro es inspirado o no y se discierne infaliblemente de un libro no inspirado, es necesario que señale *cuántos* y *cuáles* son *todos* los libros inspirados (es decir, la lista), pues de lo contrario no discerniría claramente ni eliminaría las confusiones entre uno inspirado y uno no inspirado.

En cuanto criterio de la *lista completa* aparece más claramente cómo el criterio no puede ser la misma Sgda. Escritura, sino que ha de ser exterior a ella. Porque: 1) En ningún libro de la S. E. se nos da una lista de libros inspirados por Dios; mucho menos la lista completa. 2) Aunque por hipótesis se diera, no podría ser un criterio infalible, ya que no constaría si el libro que da la lista es Escritura o no—y, por tanto, si su testimonio es infalible o no—, y aunque el mismo libro se incluyera a sí mismo, ¿de dónde consta infaliblemente si es inspirado? La única posibilidad sería que, en esta hipótesis, el libro en cuestión (simplemente como un testimonio histórico veraz) contuviera una lista sancionada por un Apóstol o por el Colegio de los Apóstoles. No se da este caso. Pero ello mismo nos hace ver cómo, una vez que el único origen de tal lista tiene que ser el Colegio Apóstolico, si ésta no se halla en la misma S. E., tendrá que hallarse, como verdad revelada que es, en otro cauce de revelación, es decir en la Iglesia.

Por tanto, las nuevas corrientes teológicas que prefieren hablar de una sola fuente de Revelación—la Escritura en el seno de la Iglesia—, tienen que hacer necesariamente una salvedad con la lista del Canon. La lista, como tal, parece una verdad revelada; el Concilio de Trento define como un dogma de la Iglesia la lista de libros, y llama hereje al que rechace alguno o no admita la lista global. Podría decirse acaso que la lista como tal no es una *verdad,* sino un *hecho.* Las verdades reveladas se contendrían todas de una forma u otra en la Sgda. Escritura. Dios entrega este depósito sagrado a la Iglesia. Lo cual es más bien un *hecho.* La Iglesia es la encargada de interpretar verdades contenidas y de decir infaliblemente *cuál* es el depósito. Pero en todo caso, el *hecho,* en cuanto que es señalado y limitado por la Iglesia, se convierte ya en una *verdad.*

CAPITULO II

Conceptos

BIBLIOGRAFIA

HÖPFL: 129-134; HÖPFL: DBS, I. 1022-1030; PERRELLAS 116-119; PRADOS 51-52; RUWET: 109-111; TRICOT: 46-49.

Definición: *Canon es la colección, recogida bajo la autoridad de la Iglesia, de todos aquellos libros que, como inspirados por Dios, y, por tanto, dotados de una autoridad infalible, contienen y constituyen la regla de Fe y costumbres, por su instrucción dogmática y moral.*

A) SENTIDO ORIGINAL DE LA PALABRA CANON.

1. *a)* El primer sentido de la palabra "canon" (gr. *kanón,* procedente de la raíz asirio-babilónica *qânu;* hebreo, *qâneh;* cfr. Ez. 40, 3.5: "caña de medir"; castellano, caña), es el de regla, nivel (o plomada), utilizado sobre todo en las construcciones de paredes o casas: O sea, "objeto que regula la rectitud y exactitud de una obra". Incluye "rectitud" y "medida exacta".

b) Se dice también de la cosa u obra "regulada" (ajustada a la regla) o "medida" (acotada). Sentido de 2 Cor. 10, 13.15.16: Región medida, asignada como campo de apostolado.

c) De aquí pasa a significar cualquier regla o norma de ciencia, arte, vida moral, etc.; p. ej.: "Canon de estilo", como llamaban los gramáticos alejandrinos a la colección de obras clásicas griegas, dignas de ser modelo o regla de estilo por su pureza; Canon de Estatuaria; de Etica. Así Epicteto llama "canon" al hombre que por su rectitud puede ser modelo o regla de vida moral, etc.

En este sentido (usado ya por San Pablo: Gál. 6, 16, "regla de conducta") lo utilizaron los Padres de la Iglesia para indicar la Revelación de Dios predicada y creída en la Iglesia, el conjunto de verdades reveladas que son

regla de fe y costumbres y que en pocas palabras se contienen en el Símbolo de la fe. Así las expresiones frecuentes entre los Padres griegos: "*O Kanón tes písteos, o kanón tes alezeías, tes paradóseos, tes eklesías; o eklesiastikós kanón*", o, entre los latinos: "*Regula fidei, regula veritatis*", etc.

2. Bien porque el nivel tenía marcados diversos grados o índices parciales de medidas (hoy sería dms., cms., etc.), o porque siempre se trata de un número o conjunto de reglas o normas, la palabra "canón" paso a significar también "Catálogo", "Tabla", "Indice", "Registro", "Lista". Así se habla del "canon de los reyes" de Claudio Ptolomeo (150 p. C.).

En general, parece que se entiende siempre "lista de reglas": el sentido original de "regla" nunca está ausente. Así se puede entender, v. gr.: Derecho Canónico: Lista de reglas de conducta eclesiástica; "Canonizar": Incluir en la lista o índice de santos (que por serlo son modelos o reglas de vida); Canon de la Misa: Tanto porque es la parte fija, la norma estable, como (y acaso sobre todo) por la lista de santos que figuran antes y después de la Consagración.

B) Canon de las Escrituras.

Igualmente, en la expresión *Canon de las Escrituras* entran los dos sentidos señalados: Es la *lista* de libros inspirados que son *regla* de vida. Actualmente, y desde que en los primeros Concilios, y sobre todo en el Concilio de Trento, se definió la lista exacta, éste es el sentido que inmediatamente tiene la expresión "Canon de las Escrituras". Asimismo en nuestro tratado, ya que estudiaremos la formación de la colección (o lista). Pero en ambos casos se sobreentiende implícito el sentido de regla de vida, ya que si la Iglesia definió este Canon-lista es porque estos libros y no otros constituyen la regla de vida. En suma, no se trata de una lista cualquiera, sino de una lista cualificada (lista de libros-regla).

Lo mismo creemos que hay que decir de *los Padres de la Iglesia* que por primera vez aplicaron la palabra "canon" a las Escrituras, si bien esto se discute. Como indica la forma pasiva del verbo griego, "estar en el canon" es, obviamente, pertenecer a la colección reconocida por la Iglesia. Más tarde se pone ya el acento en el contenido, es decir, en la Escritura como canon-regla de fe y costumbres (S. Juan Cris., S. Jer., S. Agust., etc.).

La razón de que el primer sentido usado fuera más bien el de la lista parece clara: Se empezó a aplicar por primera vez el término a las Escrituras justamente en pleno período de formación, en el momento en que surgieron dudas sobre algunos libros: Entonces se imponía el sentido de lista, necesaria para distinguir los libros inspirados de los demás.

C) Concepto de canonicidad.

Esto mismo sugiere el sentido de *regla* (extrínseca, para los fieles) que tenía y tiene la misma *lista*. Los Padres de la Iglesia y los Concilios particulares empezaron a dar la lista de los libros reconocidos, obligados precisamente por las dudas y discusiones que había en torno a los Deuterocanónicos, y por el peligro que ofrecían los Apócrifos. Los fieles necesitaban una norma para no equivocarse en materia de tanta importancia. Y esta norma o regla era para ellos (lo mismo que hoy para nosotros) la *lista* que les daba el Magisterio de la Iglesia.

La condición de que, para ser regla de fe y costumbres, los libros inspirados han de ser oficialmente reconocidos como tales por la Iglesia, es esencial al concepto católico de Canon, y por ella el Canon de las Escrituras es un dogma definido por la Iglesia. Como ni judíos ni protestantes admiten en su sentido verdadero esta condición, el concepto católico de Canon difiere esencialmente al de ellos.

Ocurre en este caso como en cualquier otro de verdad revelada. La Iglesia es la única depositaria y maestra legítima de la Revelación, y por tanto, para que las verdades reveladas puedan ser conocidas y creídas por los fieles han de ser enseñadas y declaradas oficialmente por la Iglesia. Por eso ya hemos visto (cfr. Criteriología) que éste es el único modo posible para los fieles. Así dice el Concilio Vaticano que los libros inspirados "ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt" (DB. 70; EBB. 62; D. 1787).

No hay, por tanto, tergiversación posible: La autoridad última no es la Iglesia, sino la Revelación contenida en nuestro caso en la S. E. Por ella los libros son regla de vida: cualidad intrínseca a los libros, cuya causa es Dios. La Iglesia es la autoridad *próxima* que señala a los fieles qué libros son regla de vida, y así les confiere el carácter de "canocidad": cualidad extrínseca, cuya causa es la Iglesia. El libro no es regla de vida *porque* la Iglesia defina su inspiración, sino porque su origen es divino. Pero no podría ejercer, de hecho, su carácter de regla de vida para todos si la Iglesia no define su inspiración. El libro, pues, se "canoniza"—expresión antigua que, bien entendida, vale—porque es regla de vida; no es regla porque se "canonice". Pero la "canonización" de la Iglesia es una condición, *sine qua non,* para que valga prácticamente como regla.

Así, pues, la Canonicidad—que, en cuanto que se contradistingue de la Inspiración, siempre se entiende Canonicidad extrínseca, o pertenencia a la lista definida—es el signo infalible de la inspiración. Realmente es la definición dogmática de la verdad revelada de la Inspiración, ya que esta verdad,

reducida a fórmula, o se debe entender, en abstracto, "hay libros inspirados", sino, en concreto, "éstos son los libros inspirados".

Por tanto, todo libro canónico es, por definición de conceptos, inspirado. En cambio, teóricamente, podría haber un libro inspirado que no fuera canónico. ¿Puede darse, de hecho, este segundo caso? Se discute. Pero por razones externas, creemos que no (cfr. Trat. de Inspiración).

D) NOMBRES.

Los nombres, ya consagrados, de "Protocanónicos" y "Deuterocanónicos", fueron acuñados por Sixto de Siena en 1566. Estos nombres se refieren en mirada retrospectiva al tiempo del reconocimiento definitivo de los libros, una vez concluida la etapa de formación. Como sabemos, el libro, desde que y porque es inspirado por Dios, es regla de fe y de costumbres; pero para que pueda ejercerla prácticamente para todos necesita el reconocimiento de la Iglesia. Puesto que la Revelación no se ha de entender como una lista neta, clara e inconfundible desde el principio, tuvo que pasar cierto tiempo hasta el reconocimiento definitivo por toda la Iglesia. Y esta diferencia de tiempo en unos y otros (no de autoridad) es la que expresan estos nombres.

En aquel período de formación lenta del Canon, algunos autores eclesiásticos acuñaron otros nombres para distinguir los libros: *omologúmenoi,* que eran los libros que toda la Iglesia reconocía como inspirados, y *antilegómenoi* (discutidos) o *anfiballómenoi* (dudosos), que eran los que todavía no admitían todos, de los que había dudas y vacilaciones. Estos nombres reflejan con más precisión el proceso de formación, y por eso los usaremos con preferencia en la exposición de esta historia, con la traducción equivalente: "Admitidos" y "Discutidos".

Como nombres *derivados* se usaron en la antigüedad algunos; v. gr.: *kanonidsómena* (Orígenes, S. Atanasio, etc.) eran los libros "canonizados" (o que "iban siendo canonizados", como indica el participio de presente); *oi patéres kanonísantes* (Teodoreto) eran "los Padres que habían canonizado", es decir, reconocido como inspirados; expresiones que, bien entendidas (canonicidad extrínseca), no deben crear confusiones. Pero fueron abandonadas, y el único término derivado que quedó fue, aplicado a los libros, *kanonikós* (desde Orígenes), y su traducción latina "canonicus".

Los libros Deuterocanónicos son:

a) Del A. T., siete libros: Tobías, Judit, Baruc, Sabiduría, Eclesiástico o Sirácida, 1 y 2 Macabeos ("To-ju-ba-sa-si-ma-ma").

Además, tres pequeños fragmentos: los siete últimos capítulos de Ester

(Vulg. 10, 4-16, 24); Dan. 3, 24-90 (cántico de los jóvenes en el horno) y 13-14 (historias de Susana y de Bel y el dragón).

Estos libros son rechazados por judíos y protestantes. Pero estos últimos no los llaman Deuterocanónicos, sino Apócrifos, desde que San Jerónimo los llamó así. A los que nosotros llamamos Apócrifos suelen darles el nombre de Pseudoepigráficos.

b) Del N. T., siete libros: Hebreos, Santiago, Judas, 2 de San Pedro, 2 y 3 de San Juan, Apocalipsis ("He-san-ju-pe-jua-apo"). Rechazados hoy sólo por los judíos, con todo el Nuevo Testamento. Además, tres fragmentos: Mc. 16, 9-20 (final del Evangelio de Marcos); Lc. 22, 43 s. (sudor de sangre) y Jn. 7, 53-8, 11 (episodio de la adúltera).

Los libros del Canon se distinguen de los que se llaman Apócrifos, que nunca fueron recibidos como inspirados por la Iglesia.

RESUMEN

La palabra "canon" significa "regla", "norma" y también "lista", "catálogo". Ambos sentidos entran en el concepto "Canon de las Escrituras":

a) Para nosotros el inmediato es el de "lista". Lo primero que entendemos por Canon es la colección de libros, y la historia del Canon es la historia de la formación de la colección, hasta que la Iglesia pudo dar o definir la lista de ellos.

b) Pero si la Iglesia definió la lista de estos libros y no de otros, es porque sólo éstos tienen un valor especial: Son inspirados por Dios, son Escrituras fijadas por el Espíritu Santo como regla de fe y costumbres (Cfr. el capítulo I).

La lista ha tenido que ser recogida y definida por la Iglesia (véase capítulo I, Criteriología), porque el número de libros inspirados es una verdad revelada por Dios, cuya depositaria y maestra legítima es únicamente la Iglesia (Cfr. el Tratado de *Ecclesia*).

En el sentido de la lista definida, el canon es también para los fieles una *regla* infalible para distinguir los libros inspirados de los que no lo son. Esta regla es la que se llama "canonicidad extrínseca" o "quoad nos" (los fieles); regla trazada por la autoridad de la Iglesia. Como inspirados por Dios, los libros son regla de vida; regla trazada por la autoridad de Dios; se llama "Canonicidad intrínseca" "quoad se".

De esta forma el sentido de "regla" entra doblemente. El primero no añade autoridad al segundo; tan sólo autoridad externa, es decir, seguridad infalible para los fieles. De hecho los libros no podrían ejercer su condición de regla de vida si los fieles no conocen infaliblemente su valor; y sólo lo pueden conocer mediante la regla-lista que les da la Iglesia.

Todos los libros son igualmente inspirados y por tanto igualmente canónicos. Pero en la formación de la colección, es decir, como lista o canonicidad extrínseca, algunos libros tardaron más que otros en ser reconocidos como inspirados (en entrar en la lista): Se llaman Deuterocanónicos o Discutidos, y así se distinguen de los Protocanónicos o Admitidos desde primera hora. El nombre, pues, no se refiere a la autoridad, que es idéntica, sino al tiempo de admisión.

Por fin los libros del Canon se distinguen de otros que quisieron infiltrarse en secreto sin estar inspirados y que fueron rechazados: Se llaman Apócrifos ("ocultos", "secretos").

CAPITULO III

Canon del Antiguo Testamento en el pueblo judío (Protocanónicos)

BIBLIOGRAFIA

HÖPFL: 139-143; PERRELLA: 123-128; PRADO: 52-54; RUWET: 115-118; TRICOT: 52-57.

I. LAS COLECCIONES

Antes de estudiar en detalle la formación del Canon conviene tener presente cuál es la colección admitida hoy, tanto por los católicos como por los protestantes y judíos.

a) *Colección católica.*

El Concilio de Trento, en su definición del Canon (DB. 49-50; EBB 42-45) enumera como "sagrados y canónicos" 44 libros del A. T. El Concilio agrupa en un solo libro a Jeremías, Lamentaciones y Baruc. Separándolos, tenemos exactamente 46 libros. Desde el siglo XIII se ha establecido la costumbre de dividir estos libros, según un criterio lógico de cierta amplitud, en tres clases y por este orden: Históricos, Didácticos o Poéticos, y Proféticos. Son los siguientes:

21 LIBROS *HISTORICOS:*

1.	Génesis	Gen	8.	Rut	Rut
2.	Exodo	Ex	9.	1 Samuel	1 Sam
3.	Levítico	Lev	10.	2 Samuel	2 Sam
4.	Números	Num	11.	1 Reyes	1 Re
5.	Deuteronomio	Dt	12.	2 Reyes	2 Re
(El conjunto de los cinco:		*Pentateuco)*	13.	1 Crónicas (o Paralipómenos)	1 Par 1 Cro
6.	Josué	Jos			
7.	Jueces	Jue	14.	2 Crónicas (ídem)	2 Par 2 Cro

15.	Esdras	Esd	19.	Ester	Est
16.	Nehemías	Neh	20.	1 Macabeos	1 Mac
17.	Tobías	Tob	21.	2 Macabeos	2 Mac
18.	Judit	Idt			

7 LIBROS *DIDACTICOS* O *SAPIENCIALES* (*algunos son llamados* también *POETICOS*)

22.	Job	Job	26.	Cantar de los Cantares	Cant
23.	Salmos	Sal	27.	Sabiduría	Sab
24.	Proverbios	Prov.	28.	Eclesiástico	Eclo
25.	Eclesiastés	Ecl			

16 (ó 18) LIBROS *PROFETICOS*

29.	Isaías	Is	38.	Abdías	Abd
30.	Jeremías	Jer	39.	Jonás	Jon
31.	Lamentaciones	Lam	40.	Miqueas	Miq
32.	Baruc	Bar	41.	Nahum	Nah
33.	Ezequiel	Ez	42.	Habacuc	Hab
34.	Daniel	Dan	43.	Sofonías	Sof
35.	Oseas	Os	44.	Ageo	Ag
36.	Joel	Jl	45.	Zacarías	Zac
37.	Amós	Am	46.	Malaquías	Mal

Por el orden expuesto aparecen en las Biblias católicas, excepto 1 y 2 Macabeos, que en la Vulgata Clementina y en alguna otra Biblia, por ejemplo la de Bover-Cantera, se colocan, según el orden exacto del Concilio de Trento, en último lugar, después de los Libros Proféticos. El mismo orden católico siguen también las Biblias protestantes (eliminados los libros Deuterocanónicos, que, sin embargo, suelen poner al final como Apócrifos).

b) *Colección judía* (y protestante en el número, no en el orden).

Los judíos dividen los Libros del A. T. en tres grupos: *La Ley* (Torah). los *Profetas* (Nebi'im), que a su vez son *Profetas Anteriores* (Nebi'im Risonim) y *Profetas Posteriores* (Nebi'im Aharonim), y los (otros) *Escritos* (Ketubim). El orden es el siguiente:

La Torah comprende sólo el Pentateuco: Génesis, Exodo, Levítico, Números, Deuteronomio.

Los Nebi'im Risonim son: Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes.

Los Nebi'im Aharonim son: Isaías, Jeremías, Ezequiel, Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías.

Los Ketubim son: Salmos, Proverbios, Job, Cantar de los Cantares, Rut,

Lamentaciones, Eclesiastés, Ester, Daniel, Esdras, Nehemías, 1 y 2 Crónicas.

Así pues, quedan eliminados los 7 libros Deuterocanónicos (así como los fragmentos de Ester y Daniel). Además, la división judía sitúa a Lamentaciones (separada de Jeremías) entre los Escritos; aquí figuran también Daniel y algunos de nuestros Históricos; el resto de nuestros Históricos están entre los Profetas anteriores.

Son en total 39 libros (separando Lamentaciones de Jeremías). En la época de Jesucristo y posteriormente, los judíos, que unían 1-2 Samuel, 1-2 Reyes, 1-2 Crónicas, 1-2 Esdras (Esdras y Nehemías), y los Doce Profetas Menores, y separaban Lamentaciones de Jeremías, contaban 24 libros (así, el 4 de Esdras, apócrifo de finales del siglo I p. C.; el Talmud Babilónico en su ensayo "Baba Bazra", del siglo II p. C.), o, incluso, uniendo Lamentaciones con Jeremías y Rut con Jueces, 22 libros (así Flavio Josefo, historiador judío del siglo I p. C., en un afán acaso de enumerar tantos libros como letras tiene el alefato o alfabeto hebreo).

La división en estos tres grupos, atestiguada ya en el Prólogo del traductor griego del Eclesiástico (c. 130 a. C.), mencionada equivalentemente en el N. T. (Lc. 24, 44), y común después, se hizo con arreglo a la misma historia del Canon: Es decir, o *a posteriori,* por motivos litúrgicos (lectura periódica de las tres colecciones, seleccionadas así para ello) o, según los rabinos, *a priori*, por el diverso grado de dignidad que tenían los libros, según que hubieran sido escritos por Moisés, por los Profetas o por los Sabios.

Respondiendo esta división a la historia del Canon del A. T., es la que hemos de retener en la memoria en la exposición de esta historia.

II. FORMACION DEL CANON JUDIO (hasta los protocanónicos)

A) La Torah.

Como aparece por la división judía del Canon, el primer grupo de libros reconocido como de autoridad normativa absoluta fue el de los "Libros mosaicos" (La Torah).

El mismo texto sagrado nos proporciona los siguientes datos:

Dt. 31, 9-13: "Moisés puso esta Ley por escrito y se la dio a los sacerdotes, hijos de Leví, que llevaban el Arca de la Alianza de Yavé, así como a todos los ancianos de Israel. Moisés les dio esta orden: "Cada siete años..., en la fiesta de los Tabernáculos..., pronunciarás esta Ley a los oídos de todo Israel..., para que todos aprendan a temer a Yavé, vuestro Dios, y guarden para poner en práctica todas las palabras de esta Ley...

Sus hijos, que todavía no lo saben, oirán y aprenderán a temer a Yavé, vuestro Dios, todos los días que viváis en la tierra de la que vais a tomar posesión" (cfr. también vv. 24-26).

Jos. 24, 25-27: Josué ha renovado en Siquem la Alianza ante todo el pueblo reunido, y sella la unidad religiosa entre las tribus, así como la unidad política, dándoles ley y derecho. "Josué consignó estas palabras en el libro de la Ley de Dios". Y de nuevo la puso como testimonio para el pueblo (cfr. también 1 Sam. 10, 25).

Estos datos nos atestiguan la existencia de un núcleo central: El Decálogo, escrito por el mismo Dios en las Tablas de la Ley (Ex. 34, 28), al que Moisés añade sus propias leyes inspiradas por Dios (cfr. Dt. 4, 12-14), que tienen, por tanto, la misma autoridad divina (cfr. Dt. 5, 24-27 y 28, 69). Este núcleo engrosa con el cambio de circunstancias y el progreso de la historia de Israel (datos de Jos. y 1 Sam.). Al ser colocado junto al Arca o junto a Yavé y al servir allí de testimonio, significa que desde el principio, por voluntad de Dios y de los legisladores, tiene el objeto de constituir la *norma* (canon) a la que debe ajustarse la vida del pueblo.

Pero los libros de la Ley no adquirieron su forma definitiva escrita hasta unos siglos después. Hasta entonces aquel núcleo inicial—y la impronta de Moisés como "autor" en este sentido—fue iluminando, inspirando y dirigiendo su propio crecimiento en tradiciones vivas y vividas por el pueblo, en leyes y costumbres organizadas por las personalidades directoras (sacerdotes, profetas, reyes), cuya misión era siempre dirigida por el Espíritu de Dios. Cuando los profetas primeros (Oseas, Amós, Isaías, Miqueas, *passim*), así como los salmos más antiguos, hablan de la Ley, se refieren sin duda a esta tradición viva, o al núcleo inicial apuntado, más que a un conjunto de libros que fueran denominados en bloque "la Ley".

Las tradiciones cristalizan más tarde—por obra de hombres también llenos del Espíritu—y periódicamente, no todo de golpe, en libros escritos cuyo carácter normativo se va reconociendo poco a poco. Al principio aún no con entera claridad. Por la historia de Israel conocemos la existencia de prácticas cultuales y leyes civiles diversas o no del todo acordes con las prescripciones que leemos en el Levítico y en otros libros del Pentateuco.

El primer testimonio que tenemos del reconocimiento normativo de la Ley, como conjunto de libros, data del tiempo del piadoso rey Josías (640-608 a. C.), autor de una gran reforma religiosa. En su reinado, el año 621, el Sumo Sacerdote Helcías "encontró en el Templo de Yavé el Libro de la Ley" (cfr. 2 R. 22-23 y 2 Cr. 34-35). Según algunos autores, este descubrimiento fue una "pia fraude" para hacer resaltar el código escrito. Para nuestra cuestión esto es indiferente. Lo cierto es que el "Libro de la Ley", pro-

bablemente el Deuteronomio. tiene un carácter normativo: Se hace penitencia por haberse desviado de este canon, y la reforma se ajusta a él. Así aparece también en toda la obra de Jeremías, y por el dato de que sólo unos cincuenta años después de Josías, en los libros de los Reyes, se encuentran las primeras citas explícitas de la "Ley de Moisés" (1 Re. 2, 3; Dt. 29, 8; 2 Re. 14, 6; Dt. 24, 16).

El destierro en Babilonia (que empieza el año 587) viene a acentuar este carácter sagrado y canónico de la Ley, que se convierte para los judíos en una especie de "patria portátil", su único consuelo, faltos de otra cosa, sobre todo de su tierra santa y del Templo. Nacen espontáneamente, desde la escuela de Ezequiel, los escribas u "hombres del libro", para dedicarse a su estudio y enseñanza.

Lo que se había fraguado en el Destierro se confirma y consagra solemnemente al regreso a Palestina. El gobernador Nehemías y el sacerdote-escriba *Esdras* reconstruyen la nueva comunidad judía, teniendo siempre como norma solemne el libro de la Ley (cfr. Esd. 7, 11-26; Neh. 8). Y en adelante el Libro de la Ley se convierte en "monumento nacional"; engrosa el cuerpo de los escribas; el culto empieza a centrarse en las sinagogas (creación de esta época), en torno al Libro escrito. En los mismos libros sagrados escritos posteriormente abundan las alusiones (unas 60 en las Crónicas, contra dos en los libros de Samuel y siete en los libros de los Reyes). Así termina un proceso iniciado en el mismo Sinaí y cuyos pormenores ignoramos con más detalle.

B) Los profetas (anteriores y posteriores).

Datos positivos:

Is. 30, 8; 34, 16; Jer. 36, 2-4, 27-32: Los mismos profetas que escriben o sus discípulos y escuelas, que continúan su espíritu, van haciendo colecciones parciales de sus oráculos, que luego algún redactor reúne en libros, a veces no con entera lógica, ni siempre según el orden cronológico.

Citan también palabras de otros profetas anteriores a ellos: Jer. 26, 18-22; 49, 14-16 cita a Miq 3, 12 y a Abd. 1-4, respectivamente, y Dan. 9, 2, a Jer. 25, 11-12; 29, 10, lo que atestigua la existencia de alguna colección de éstos.

2 Mac. 2, 13: "Se cuenta en los escritos y memorias de Nehemías cómo éste fundó una biblioteca y reunió los libros que se referían a los Reyes, los escritos de los Profetas y los de David, y las cartas de los reyes acerca de las ofrendas." Así, pues, después del destierro (hacia el 440), Nehemías recogió las colecciones de los "libros de los Reyes" (los llamados Profetas anteriores, sin duda todos) y "los escritos de los Profetas". No es verosímil, sin

embargo, que esta última estuviese completa, ya que el profeta Malaquías, por ejemplo, era contemporáneo de Nehemías, y otros eran muy recientes; y no parece que se colocaran aún a la altura de Profetas ya consagrados como Isaías, Jeremías, etc.

Eclo. 46-49 (Hacia el 180 a. C.): Después del elogio de los Patriarcas se hace igualmente, y siguiendo el orden de los libros del Canon, el de los otros personajes que figuran en los libros de los Profetas anteriores y posteriores: Josué, Jueces, Samuel, Reyes, Isaías, Jeremías, Ezequiel, los Doce Menores. Lo cual corrobora la existencia de la colección ya completa y con valor normativo (se mencionan los *ejemplos* de los antepasados).

Por fin, el Prólogo del traductor griego del Eclesiástico (c. 130 a. C.) habla de "la Ley, los Profetas y los otros libros que les sucedieron", lo que atestigua la colección (de los Profetas en este caso) ya hecha, y la división tripartita que se hizo después clásica.

Todos estos datos nos atestiguan también un proceso lento. Hay, por otra parte, varios siglos de distancia desde la fecha del primero a la del último de la colección, lo que requiere un tiempo más largo hasta que la colección esté completa.

La admisión en el Canon, es decir, el reconocimiento del valor normativo, se hace lógicamente porque estos libros son obras de hombres dirigidos por el mismo Espíritu, que había conducido las tradiciones y había hecho cristalizar en Escritura la Ley (la Ley es siempre en este aspecto el corazón de todo el A. T.). Son una continuación obvia de la Ley, a medida que avanza la historia de Israel. Así, los Profetas Anteriores, que narran la historia subsiguiente a la de los libros del Pentateuco, y cuyo espíritu es una copia y desarrollo del espíritu de la Ley. Igualmente, los Profetas Posteriores, cuyos escritos son una defensa tenaz contra las desviaciones y un desarrollo doctrinal de la Revelación del Sinaí.

No hay que ignorar que los Profetas (Posteriores) tuvieron generalmente en su vida grandes enemigos y rivales, en los falsos profetas sobre todo. Sus escritos tuvieron que ser consagrados por el tiempo antes de adquirir prestigio general. El Destierro—que venía a comprobar con sangre las predicciones proféticas—supuso una consagración definitiva ante el pueblo. Sin embargo, los profetas contemporáneos y posteriores al Destierro tenían que esperar más tiempo aún. El lapso de dos siglos entre Nehemías y el Eclesiástico no nos proporciona datos positivos; pero indudablemente la línea iniciada continúa. El Eclesiástico señala el último paso conocido—a mediados del siglo III a. C.—, en el que la colección ya está completa, y reconocida su autoridad y su valor normativo al lado de los libros mosaicos.

Obsérvese que en esta colección no figuraban los libros de Rut, ni Lamentaciones, ni Daniel: Se agruparán en la otra sección de Escritos. La razón de ello no aparece. Acaso no estaban divulgados aún ni reconocidos como sagrados, o su carácter no les hacía aparecer como obras (históricas) proféticas.

C) Los escritos.

Datos positivos:

2 Par. 29-30: En su obra de restauración, "el rey Ezequías (716-687 a. C.) y sus ministros ordenaron a los levitas que alabaran a Yavé con palabras de David y de Asaf el vidente". Indice de la existencia, ya entonces, de colecciones parciales de Salmos (David y Asaf, autores principales), así como de su autoridad reconocida.

Prov. 25, 1: Según este texto, el mencionado rey Ezequías hizo, por medio de sus colaboradores, la primera colección de Proverbios.

2 Mac. 2-13: La fórmula "los escritos de David", que Nehemías recogió junto a las otras colecciones, designa por lo menos a los Salmos (aunque, sin duda, no todos, ya que algunos son posteriores).

Eclo. 47-49: En el encomio de los antepasados figuran, a la altura de los ya mencionados, los personajes de algunos "Escritos"; Proverbios (47, 49 ss.). Esdras-Nehemías (49, 11 ss.).

Asimismo, su nieto menciona en el prólogo la división tripartita, en la que "los otros escritos" (con el mismo valor y junto a las otras dos secciones) designan la colección de los Escritos, sin duda ya completa (en los Protocanónicos).

Estos datos no son muy explícitos para toda la colección. El carácter heterogéneo indicado por su mismo nombre impidió una agrupación fácil y rápida. Hubo más bien agrupaciones parciales, y al final todo el conjunto recibió el nombre general de "Escritos". Sin duda el núcleo principal, en torno al cual se agrupó lo demás, fueron las primeras colecciones de Salmos, ya atestiguadas en el siglo VIII, de gran autoridad y estima por su autor e iniciador principal David y por el uso litúrgico inmemorial. La liturgia influyó también, después del Destierro, en la aceptación de los cinco libros llamados Meguillot (rollos), que se leían periódicamente, aunque no sabemos desde cuándo, en las diversas fiestas: en Pascua (Cantar), Pentecostés, (Rut), Aniversario de la caída de Jerusalén (Lamentaciones), Tabernáculos (Eclesiastés), Purim (Ester).

Fue un proceso lento y desconocido en sus pormenores: Obra sobre todo de los Especialistas en la Escritura, los escribas, que surgen después del Destierro. Por el lugar que ocupan, los últimos en ser admitidos fueron Daniel

y el trío Crónicas, Esdras y Nehemías, y sin seguir un orden cronológico, ya que Crónicas es posterior a Esdras y Nehemías. El proceso dura desde mucho antes del Destierro hasta el siglo II. Cuando el año 164, Judas Macabeo, después de la persecución de Antíoco Epífanes, hizo buscar y reunir los libros dispersos durante la guerra (2 Mac. 2, 14) emulando así la obra de Nehemías mencionada en este mismo texto, podemos decir que el proceso de aceptación o "canonización" estaba, en su mayor parte, terminado. Y estos libros eran "Las Escrituras santas que están en nuestras manos", consuelo de los judíos, como afirma Jonatás en su carta a los espartanos (1 Mac. 12, 9).

RESUMEN

Hasta la venida de Jesucristo y la fundación de la Iglesia, el pueblo de Israel fue el encargado, por vocación e institución de Dios, de recoger y conservar la Revelación escrita. Por tanto, hasta esa fecha, Israel es el cauce providencial de Dios, es la prehistoria del Cristianismo. Después, la Sinagoga puede interesar como una opinión histórica particular, pero deja de ser ya el cauce providencial de Dios en la economía de la salvación. Por eso estudiamos la tradición de Israel respecto del Canon, aunque para nosotros el argumento definitivo no puede ser más que la doctrina de Jesucristo y de los Apóstoles propuesta por la Iglesia.

El primer grupo de libros reconocidos como de autoridad normativa absoluta fue el de los Libros Mosaicos (La Torah). Algunos datos de la misma Biblia atestiguan la existencia de un pequeño núcleo escrito que, como testimonio perenne del Pacto del Sinaí, se guardaba junto al Arca de la Alianza.

Pero el patrimonio espiritual del pueblo de Israel fue, desde el principio, un conjunto de tradiciones vividas en la existencia cotidiana y transmitidas y engrosadas de generación en generación, que en un proceso muy lento van cristalizando en obras escritas, cuyo carácter normativo se reconoce poco a poco.

Primer testimonio histórico del reconocimiento del valor normativo de los Libros de la Torah (el Pentateuco): En tiempos del piadoso rey Josías (640-608), que realiza una gran reforma religiosa, *ajustándose* a la Torah escrita. El destierro en Babilonia (desde el 587) acentúa este carácter sagrado y normativo, y desde la vuelta del destierro, por obra de Esdras (siglo V), la Torah tiene ya un valor normativo y sagrado universal y constante.

La Colección de los Profetas Anteriores y Posteriores, obras también de lenta cristalización, escrita en su estado actual, va adquiriendo autoridad normativa como agregada a la de Torah, es decir, como continuación natural de la obra y del espíritu de la Ley. Diversos datos atestiguan este lento y gradual reconocimiento, y como término *ad quem* de segura aceptación universal se puede señalar el comienzo del siglo III a. C.

Los Escritos, debido al carácter heterogéneo de la colección, tienen aún un proceso más lento y desigual, que dura desde antes del destierro hasta mediados del siglo II a. C., época en que se puede asegurar el valor sagrado y normativo reconocido de la colección, al menos de la de los protocanónicos.

CAPITULO IV

Problema de los Deuterocanónicos en el mundo judío

BIBLIOGRAFIA

HÖPFL: 143-150; PERRELLA: 129-136; PRADO: 54-55; RUWET: 118-125; TRICOT: 57-60.

Aunque para la época citada podemos decir que el canon del A. T. está *en su mayor parte fijado, no tenemos, sin embargo, ninguna razón para* afirmar que estuviera *definitivamente cerrado*. Para entonces, en efecto, el Judaísmo se ha bifurcado: Parte ha quedado en Palestina, parte ha emigrado al extranjero ("la Diáspora"); centro principal de éstos es Alejandría. Y en conjunto los judíos de la Diáspora eran mucho más numerosos que los de Palestina. Estamos ya en la época contemporánea a Jesucristo y al Nuevo Testamento.

Ambos grupos del pueblo judío conservan relaciones estrechas. Pero hay también diferencias, sobre todo en los criterios. Una de ellas es la referente al Canon de la Escritura; han dado así lugar a que se hable de dos Cánones: Canon Palestinense o de la Biblia Hebrea (canon corto) y Canon Alejandrino o de la Biblia Griega (canon largo).

En esta cuestión es indispensable para la claridad distinguir la opinión del Judaísmo Palestinense (no conocemos la del Alejandrino) de los hechos históricos objetivos, concluyendo con una síntesis.

A. OPINIÓN DEL JUDAÍSMO PALESTINENSE *(se entiende el Judaísmo oficial, es decir, la clase de los Escribas y la secta de los Fariseos).*

Hay datos históricos que atestiguan ciertamente que el judaísmo oficial no admitió más que el "Canon Corto", e incluso que este Canon fue cerrado por Esdras (Canon llamado por eso "Esdrino"). Esta creencia doble es elevada a tesis y defendida por el rabino judío Elías Levita († 1549) y por

otros muchos después de él. Los testimonios históricos que atestiguan la creencia y los que se añaden para defender la tesis son:

a) *Flavio Josefo,* historiador judío, después de haber enumerado los 22 libros que se admitían, escritos, según él—y la mentalidad que refleja—antes de Artajerjes (465-424 a. C.), es decir, antes de *Esdras,* añade: "Desde Artajerjes hasta nuestro tiempo fueron escritos también otros, pero no se consideraron dignos de la misma autoridad que los anteriores, "porque no ha habido una sucesión neta y exacta de profetas".

b) El *4 de Esdras* (apócrifo de finales del siglo I) narra que habiéndose "perdido" durante el destierro todos los libros sagrados, Esdras, lleno del Espíritu Santo, "dictó", sin interrupción, 94 libros, de los cuales 24 (es decir, los Canónicos) debían ser promulgados al pueblo (el resto eran los Apócrifos, entre ellos el mismo 4 de Esdras).

Esta narración es fabulosa, pero transmite, por lo menos, la persuasión de los judíos de aquella época (finales del siglo I) acerca del número de libros canónicos, y acerca del autor de este "Canon" (Esdras). Testimonio precioso también para el concepto de "inspiración" que entonces tenían los judíos.

c) El *Talmud babilónico,* en su ensayo "Baba Bazra" ("La última puerta"), reseña el mismo número de libros, y añade: "Los hombres de la Gran Sinagoga escribieron Ezequiel y los Doce profetas, Daniel y Ester. Esdras "escribió" su libro y las genealogías de las Crónicas hasta su tiempo." Según los intérpretes, el contexto exigiría que el verbo "escribir" (Katab) signifique "coleccionar", "meter en el Canon".

d) Se añaden para confirmar, algunos textos de la Sagrada Escritura. El citado antes de 2 Mac. 2, 13, según el cual Nehemías "reunió los libros de los Reyes, los de los Profetas, los de David, y las cartas de los reyes referentes a los dones sagrados".

Según este texto Nehemías, con ayuda sin duda de Esdras, "agregaría" a la primera parte, la Ley, la segunda parte del Canon (los libros de los Reyes y los de los Profetas) y la tercera (los salmos, y "las cartas de los reyes..." que serían Esdras-Nehemías).

e) Se añaden también Esd. 7, 6.11, donde Esdras es alabado como un "escriba veloz en la ley de Moisés". Y Neh. 8-10, donde se refiere la solicitud de Esdras por la promulgación y observación de la Ley.

f) Finalmente, el testimonio masivo de los Padres de la Iglesia que refieren y siguen esta opinión. Una lista que abarca muchos nombres: S. Ir., Clem. Alej., Or., Eus., S. Bas., S. Juan Cris., Teod., Tert., Pseudo-Atan., S. Jer., S. Isid. de Sevilla, y hasta bastantes autores de la Edad Media.

La tesis, en lo que respecta al Canon Esdrino, es falsa, y hoy no la

sostiene ningún crítico serio, aunque sólo sea porque algunos de los libros son posteriores a Esdras (p. ej.: Crónicas, el mismo Esdras-Nehemías en su redacción actual, etc.). No hay ningún dato histórico positivo por el que conste que Esdras cerrara el Canon.

Los textos aducidos [*a)* y *b)*] reflejan sólo la opinión del Judaísmo Palestinense, opinión que como vemos es, en este detalle, falsa. En cuanto a los demás:

c) La "Gran Sinagoga", como está hoy demostrado, es una invención de los escribas fariseos. No consta que "escribir" signifique "coleccionar". El texto—el único por lo demás del Talmud—refiere igualmente la opinión del fariseísmo.

d) El texto de los Macabeos es, como tantas veces citado, precioso para situar la formación del Canon, pero no dice nada de lo que se le hace decir, ya que no consta que "las cartas de los reyes sobre los dones sagrados" sean Esdras-Nehemías (más bien parece que se trata de cartas de los reyes persas), y tampoco consta que "los libros de David" (y Esdras-Nehemías en la hipótesis no probada de que estuvieran designados) incluyan a *todos* los que componen la colección de los Escritos.

e) Por estos textos sólo consta que Esdras trabajó mucho para que la Ley volviera a ser el programa del pueblo; sin duda, destacaría el rango de los libros entonces conocidos. No consta nada más.

f) La opinión de los Padres es equivocada y está influenciada por la fábula del 4 de Esdras. Pero aquí hay que distinguir dos cosas. Se equivocan los PP. al referir, como críticos históricos, esta tradición judía "esdrina". Pero su equivocación no interesa al hecho dogmático del Canon cristiano, ya que ellos, como veremos en detalle, admiten también los otros libros "Deuterocanónicos".

Rechazada la "fábula esdrina", la opinión del Judaísmo sobre el número de libros del Canon—Canon corto—es seguida hoy en bloque por judíos y protestantes.

B. Los hechos históricos objetivos.

Se suele polemizar en este punto, también entre los autores católicos, acerca de qué Canon se admitía tanto en Palestina como en Alejandría (la cuestión es puramente histórica). Y hay todas las opiniones posibles: *a)* Canon corto en ambos sitios. *b)* Canon largo en ambos sitios. *c)* Canon corto en Palestina y largo en Alejandría.

Sin embargo, parece preferible prescindir de la polémica y exponer los datos positivos.

En Alejandría: Parece indudable que aquí se admitía, con un criterio amplio, más libros (no decimos los Deuterocanónicos, porque se admitía incluso alguno más). Los libros, además, estaban mezclados, y no, p. ej., los "añadidos" al final. Esta lo sabemos por los Códices más antiguos de la Biblia griega (del siglo IV p. C.), que contienen de esa manera los libros. Es cierto que estos Códices son posteriores y de origen cristiano. Pero esto no dice nada en contra, ya que también es cierto que los cristianos copiaron sus Códices de los judíos. Y en este punto no se pueden presumir "fraudes".

En Palestina: Dejando a un lado la opinión farisaica, ya reseñada, y tenido en cuenta, además, que algunos libros, sobre todo los más recientes, pueden estar todavía en período de lenta "canonización", y por tanto pueden estar sujetos a dudas, será mejor ir positivamente libro por libro:

Ante todo, en general. se puede presumir que los libros traducidos al griego estuvieran en la colección hebrea, por lo menos en el momento de la traducción.

Más concretamente: Según aparece por el estilo, los cap. 29-41 de Jeremías y el libro de Baruc fueron traducidos por la misma persona. Lo cual prueba que en la Biblia hebrea estaban juntos, Baruc a continuación de Jeremías. Los fragmentos deuterocanónicos de Daniel también están traducidos con el resto del libro, y pertenecen desde el principio a él (aunque estuvieran escritos en arameo). Están igualmente con la traducción de Teodoción (judío del siglo II p. C.). Parece que la traducción de Símaco (siglo II p. C.) contenía también la historia de Susana (Dan. 13).

En los comentarios judíos (Midrasim) se cita y se comenta a menudo a Judit y Tobías.

El Eclesiástico es alabado y muy usado por los judíos con las mismas fórmulas que emplean para los libros canónicos ("Escritura", etc.). Y ya en el año 130 a. C., el nieto del autor, en el prólogo de la traducción, parece colocar la obra de su abuelo a la misma altura que el resto de los "otros escritos".

Más dudosos pueden estar los libros directamente escritos en griego (Sabiduría y 2 Macabeos), aunque también éstos son usados en la literatura rabínica.

Pero todo esto demuestra que el período de formación del Canon aún no se ha cerrado, sino que está en curso. Por tanto, no se puede decir todavía nada definitivo.

C. Síntesis.

En realidad, como se ve atendiendo a los hechos históricos y a los mismos comentarios rabínicos, no hay tanta diferencia entre ambos judaísmos.

Por supuesto que no hubo lucha entre ellos en este punto. Si los autores judíos contemporáneos, por ejemplo Flavio Josefo en Palestina y Filón en Alejandría, no refieren nada a este respecto, es porque no se produjo polémica. Hubo simplemente dos criterios diversos, que influyeron en la historia posterior.

En Palestina se imponía el criterio del fariseísmo. Como aparece por el texto de Flavio Josefo y por otros antes citados, el fariseísmo estableció que la sanción oficial respecto del Canon—es decir, respecto del valor sagrado y normativo de un libro—tenía que ser la de los Profetas. Como desde Esdras "no ha habido una sucesión neta y exacta de Profetas", los libros escritos después no gozaban de la misma autoridad, o por lo menos no había certeza respecto de ellos. Asimismo, los doctores fariseos exigieron, conforme a sus doctrinas, varias condiciones juntas como criterio de Canon: El libro tenía que ser estrechamente conforme a la Ley, compuesto en Palestina y en hebreo, y anterior a Esdras.

Pero esto era una opinión de escuela. No hemos de pensar que se tratara de una definición dogmática o algo así, aceptada sin condiciones por todos. No existió en el judaísmo un órgano oficial de autoridad semejante reconocida, ni consta que se diera una sanción o definición de este tipo. Los "Hombres de la Gran Sinagoga" ya sabemos que son, como senado, una ficción de los rabinos, motivada por el deseo de empalmar el judaísmo con la tradición mosaica y profética.

Por los datos positivos reseñados aparece claro que los principios de escuela no encontraban una aplicación práctica y absolutamente fiel a ellos. Consta que hubo, incluso, algunas dudas y discusiones acerca de algunos Protocanónicos (Ezequiel, Proverbios, Cantar, Eclesiastés, Ester), sobre si "manchaban las manos"—es decir, sobre su carácter sagrado—, y si debían o no leerse en público. Las escuelas de Sammay e Hillel—dos rabinos famosos de principios del siglo I p. C.—disputaron bastante sobre la cuestión.

Las dudas parece que terminaron en el Sínodo judío de Yammia o Yabne (hacia el 90 p. C.). Para entonces, destruida Jerusalén y el Templo, y prácticamente perdida la Tierra Santa, los criterios expuestos se acentuaron profundamente en el judaísmo farisaico, que dejó de ser ya la religión del Espíritu para convertirse en la religión del Libro. El judaísmo se estancó entonces definitivamente. Acentuados los criterios, el Sínodo estableció el Canon, el mismo que estaba ya formado a mediados del siglo II a. C., y al mismo tiempo se empezó a preocupar por fijar invariablemente el texto.

Parece que otros grupos del judaísmo, por ejemplo los saduceos, no compartieron esta decisión. Y todavía veremos que por el siglo II algunas escuelas rabínicas tenían dudas sobre la canonicidad del protocanónico Ester.

En Alejandría prevalecía otro Criterio más amplio. Mientras en Palestina se miraba exclusivamente al pasado y se limitaba a un período determinado de la historia israelita las manifestaciones extraordinarias del Espíritu de Dios, en Alejandría se creía que la Sabiduría divina continuaba comunicándose a los justos y podía inspirarles como había inspirado anteriormente a los Profetas (cfr. Sab. 7 y 8; obras de Filón, etc.). Por lo demás, ni siquiera el carisma profético había cesado en Israel, como consta por los ejemplos del Evangelio (Lc. 2, 25 ss.; 2, 36, ss.).

Tampoco pensemos que en Alejandría el Canon largo estaba fijado dogmáticamente. Era sólo un criterio amplio que admitía más libros, sin definitiva seguridad, pues algunos de ellos no serán acogidos en el Canon católico.

El criterio alejandrino es precioso y válido en el sentido de que el Canon está aún en formación, y que aún no ha llegado la autoridad última que lo determine. Esta autoridad será la de Jesucristo, los Apóstoles y la Iglesia. Recibida la revelación total, la Iglesia nos dará la última palabra, porque ella es la encargada por Dios de darla; Israel, en los designios divinos, era sólo una preparación. Pero cuando escuchemos esta palabra, tendremos que retener en la memoria, para entenderla bien, la historia que acabamos de exponer.

RESUMEN

El problema de los deuterocanónicos procede de la diversidad de criterios que existían sobre los Libros sagrados en el judaísmo de Palestina y el judaísmo del exterior (la Diáspora, cuyo centro principal era Alejandría).

En el judaísmo palestinense hay que distinguir los criterios de los hechos objetivos y del uso práctico. Los *criterios* son bien conocidos. Por testimonios históricos consta que el judaísmo oficial—el fariseísmo—admitía sólo el Canon corto (es decir, los protocanónicos), y creía que este Canon había sido constituido y cerrado por Esdras.

Esta *opinión,* en su doble faceta, fue después seguida y defendida por muchos, judíos sobre todo, desde el rabino Elías Levita (1549). Abandonada hoy en lo referente a Esdras, se sigue manteniendo por judíos y protestantes respecto del número de libros (el Canon corto).

Pero estos criterios no eran absolutamente dogmáticos y definitivos. *Datos objetivos* atestiguan el uso práctico y la estima de muchos deuterocanónicos. Había incluso dudas de escuela sobre algunos protocanónicos. Todo parece que quedó zanjado en el Sínodo de Yamnia o Yabne (c. 90 p. C.), que, acentuados los criterios farisaicos, aceptó sólo el Canon corto, ya fijado dos siglos antes (aunque todavía en el s. II p. C. se moverán dudas sobre el libro de Ester).

El judaísmo alejandrino, de criterio amplio, admitía más libros (los deuterocanónicos y algunos otros), como consta por los Códices griegos más antiguos. Tampoco se trataba de una fijación dogmática, sino simplemente de un criterio no inclinado a *cerrar,* como lo hacía el judaísmo palestinense.

¿Cuál de los dos judaísmos tiene razón? Ninguno de los dos es la autoridad última. El Canon sigue aún en curso de formación. El alejandrino acierta en que deja que el curso siga libremente, sin cerrar lo que tenía autoridad para cerrar, y en que así prepara el camino a la Iglesia la única que puede decir la última palabra (según la Revelación definitiva de Jesucristo y los Apóstoles).

CAPITULO V

Canon del Antiguo Testamento en Jesucristo, los Apóstoles y la Iglesia

BIBLIOGRAFIA

HÖPFL: 151-160; PERRELLA: 137-154; PRADO: 55-59; RUWET: 125-143; TRICOT: 60-64.

La palabra definitiva acerca del Canon, lo mismo que sobre cualquier otro hecho de la Revelación, nos tiene que venir de Jesucristo y los Apóstoles. La Iglesia recibe esta palabra y debe definirla y proponerla. Distingamos, pues, dos partes: I. Canon sancionado por Jesucristo y los Apóstoles.—II. Canon recibido y propuesto por la Iglesia.

I. CANON SANCIONADO POR JESUCRISTO Y LOS APOSTOLES

No encontramos esta Revelación explícitamente formulada en ningún sitio. La Revelación se halla equivalentemente en el uso práctico que hacen de los libros del Canon judío, a los que citan con las fórmulas consagradas "está escrito", etc., como documentos de autoridad normativa última. De esta forma reciben y sancionan definitivamente, como un hecho revelado, el Canon judío.

Pero como este Canon, conforme hemos visto, no estaba aún cerrado, ¿qué libros son exactamente los sancionados?

Teniendo en cuenta la situación del Canon en Palestina, de Jesucristo podemos afirmar que sancionó, por lo menos, el Canon admitido con seguridad por sus interlocutores los judíos, es decir, el Canon corto.

De los Apóstoles no tenemos otra fuente de información directa que el mismo N. T. Un análisis del mismo demuestra que la Biblia utilizada por los Apóstoles y la Iglesia primitiva es la Biblia griega. De unas 350

citas del A. T., más de 300 están hechas ciertamente sobre el texto griego, aun en algunos lugares en que el texto hebreo difiere del griego. San Agustín puede llamar, con razón, a esta traducción "aprobada por los Apóstoles". Los Apóstoles, pues, hicieron suyo el Canon largo.

Es cierto que dejan de citar algunos libros. Entre los protocanónicos no hay citas de Rut, Esdras-Nehemías, Ester, Eclesiastés, Cantar, Abdías, Nahum. Entre los deuterocanónicos abundan las citas de Sabiduría, Eclesiástico, 2 Macabeos. De los demás, pocas o ninguna.

Pero esto no cambia el juicio que hemos dado. El A. T. se cita cuando viene bien o lo pide el tema que se está tratando, y no con intención de dar, en conjunto, la lista del Canon. Por tanto, la ausencia de citas no indica que se rechacen esos libros. Las citas existentes atestiguan que los Apóstoles hacen suyo—y de esta forma lo garantizan como un hecho revelado—el Canon *entero,* tal y como entonces se encontraba. Y si usan la Biblia griega, hacen suyo el Canon de la Biblia griega.

Hay aún otra diferencia. Los protocanónicos se citan generalmente con las fórmulas estereotipadas "está escrito", "dice la Escritura". En cambio, en las citas de los Deuterocanónicos se omiten estas fórmulas.

Pero tampoco esto cambia en nada el juicio dado, pues los Apóstoles no hacen más que acomodarse al uso vigente en los medios alejandrinos. En la práctica, el valor que dan a sus citas es el mismo en todos los libros.

En definitiva, éste es nuestro argumento: sin haber afirmado nada explícitamente, con su uso práctico, los Apóstoles sancionan el valor inspirado y normativo del Canon que usan, que es el Canon de la Biblia griega. Puesto que su derecho y obligación ineludibles eran transmitir a la Iglesia la Revelación íntegra, y puesto que el Canon de las Escrituras es un hecho de la Revelación, al usar los Apóstoles un Canon determinado, sin manifestar explícitamente diferencias, sancionan implícitamente este Canon. Si algún libro de los contenidos en este Canon no era inspirado, tenían la obligación ineludible de hacer explícitamente la excepción, ya que, sin tal excepción explícita, el uso práctico sancionaba el libro en cuestión metido en el bloque con los demás.

¿Hicieron los Apóstoles alguna excepción? De hecho, la Iglesia aceptó el Canon alejandrino, pero no íntegro: Eliminó algunos libros de los que en él se encontraban, v. gr.: 3 y 4 de los Macabeos, y las llamadas Odas. Esto es indicio dogmático de que los Apóstoles hicieron la misma excepción; de lo contrario, o los Apóstoles o la Iglesia no serían infalibles. Por otra parte, como veremos, los Padres repiten constantemente haber recibido de los Apóstoles el Canon del A. T. Nuestra historia, por tanto, no queda dilucidada hasta conocer la sanción de la Iglesia.

II. CANON ACEPTADO Y PROPUESTO POR LA IGLESIA

No existe la menor duda de que la Iglesia recibió y sancionó desde el principio, por lo menos el Canon corto. Canon cuya historia había terminado ya dos siglos antes de Jesucristo (aunque la verdad revelada de su inspiración y valor normativo la recibe la Iglesia de Jesucristo y los Apóstoles, como repiten los Padres de la Iglesia). Por tanto, la historia del Canon del Antiguo Testamento se limita ya a los libros deuterocanónicos.

Admitamos que, en esta época de formación, todas las listas son necesariamente y por definición *parciales.* Una lista no puede ser definitiva mientras no exista decisión unánime y universal de la Iglesia sobre ella.

Distinguimos, en líneas generales, tres épocas: A) Pacífica posesión. B) Período de dudas. C) Acuerdo unánime y consciente.

A) Pacífica posesión.

La Iglesia ha recibido la Revelación de manos de los Apóstoles. La verdad del Canon, como otras muchas, se guarda de una forma pacífica, manifestada sólo en el *modo de proceder.* No tiene todavía adversarios declarados, por lo que aún no ha llegado al estadio de reflexión formal y universal sobre ella. El modo de proceder es el mismo que aparecía en los libros del N. T.: La Iglesia sigue usando en general la Biblia griega o las primeras versiones hechas sobre ésta, por lo que acepta implícitamente este Canon largo, también implícitamente sancionado por los Apóstoles.

No hay aún intención formal y reflexiva de dar el Canon; no hay listas por eso. Los libros del A. T. se citan, como Escritura, cuando el tema lo requiere. Y es lógico que abunden menos las citas de estos libros deuterocanónicos, ya que su contenido es menos importante; por tanto, menos "citable", en general, que el de los otros libros. Lo importante es lo que se desprende de las citas que se encuentran: Que usan y sancionan así, implícitamente, el Canon alejandrino, siguiendo la tradición apostólica. Damos una breve enumeración de los libros de que consta con seguridad que cada uno utiliza.

a) *Occidente.*

En Roma: S. Clem. Rom. (c. 96): Judit, Sabiduría, Eclesiástico. El Pastor de Hermas (c. 140-154): Eclesiástico, 2 Macabeos. S. Hip. († 235): Daniel con partes deuterocanónicas, Sabiduría, Baruc, Tobías, 1 y 2 Macabeos.

En Francia: S. Ir. († c. 189): Baruc, Sabiduría, Daniel.

En Africa Occidental: Tert. († 225): Todos, excepto Tobías, 1 Maca-

beos (y también Ester). Afirma vigorosamente que él sigue el principio católico y que no recibe las Escrituras de los judíos, que rechazan de ellas muchas cosas que "suenan a Cristo". Este dato debe subrayarse como exponente de que el problema va adquiriendo reflexión. S. Cip. († 258): Todos excepto Judit (y también Ester).

b) *Oriente.*

En Asia: La Didajé (c. 90-100): Sabiduría, Eclesiástico. S. Pol. (después del 107): Tobías. S. Just. († c. 163-167): Sabiduría. Acusa a los judíos de haber quitado de la versión griega las Escrituras que favorecían a Cristo. Con lo cual, además, manifiesta indirectamente el criterio de que la Iglesia no recibe las Escrituras de los Judíos, sino de Jesucristo y los Apóstoles. Atenágoras († c. 177): Baruc.

En Africa oriental (Alejandría): Clem. Alej. († 215): Todos, excepto probablemente Judit. Orígenes († 254): Es un testigo de excepción; uno de los más grandes escrituristas de la historia y conocedor como pocos de la tradición en casi todas las iglesias. Usa mucho de todos los libros deuterocanónicos, como inspirados. Sabe que los judíos no admiten la inspiración de algunos, pero con ocasión de defender la canonicidad de las partes deuterocanónicas de Daniel expone su criterio: "Me he atrevido a usar este lugar de Daniel, no ignorando que en el hebreo no está puesto, pero se admite en las iglesias." Igualmente admite Tobías, Judit y las partes deuterocanónicas de Ester, porque se reciben "en cada Iglesia de Cristo". Cuando en su Héxapla omite algunos, lo explica: No porque le parezca que hay que ceder a la autoridad de los judíos, sino "para no aducir, al disputar con los judíos, lo que falta en sus ejemplares".

Los *Monumentos* confirman, por su parte, este uso de la Biblia griega y el reconocimiento del Canon largo. En las Catacumbas romanas (desde el siglo II al V) se encuentran, junto a motivos tomados de los libros protocanónicos, unas 67 pinturas y 65 esculturas sobre motivos de los libros deuterocanónicos (Tobías, los tres jóvenes en el horno, Susana entre los dos viejos, Daniel pronunciando la sentencia, Daniel entre los leones).

Estos motivos están tomados sólo de Tobías, y las partes deuterocanónicas de Daniel. La ausencia de motivos tomados de otros libros no es argumento negativo: Los que existen comprueban el mismo curso que aparece por los documentos. No se encuentra, en cambio, ningún motivo tomado de algún libro apócrifo.

B) Período de dudas.

a) *Primeros datos.*

En este período la Iglesia profundiza y reflexiona su fe de manera más generalizada, debido a que surgen impugnaciones, o más bien al contacto de algunas Iglesias con los medios judíos. En su oposición a la Iglesia cristiana, los judíos han rechazado ya la versión griega de los LXX y han hecho durante el siglo II otras versiones griegas para su uso propio. El contacto con el judaísmo influye en las Iglesias cercanas a él, como consta con toda claridad por los siguientes testimonios.

San Justino: Su escaso uso de los Deuterocanónicos se explica por el fin que persigue en su obra (apología de la fe, o contra los emperadores romanos o contra el judaísmo). El mismo expresa, en sus diálogos con el judío Trifón, su forma de proceder: "Estableceré controversia sólo (partiendo) de aquellos que de común acuerdo se admiten entre vosotros." De aquí que *prescinda* de los demás (no que los rechace).

San Melitón, obispo de Sardes (160-180). Según cuenta el historiador Eusebio de Cesarea († 340), el Obispo Onésimo escribió a Melitón pidiéndole "una noticia precisa de los libros del A. T., referente al número y al orden". He aquí la respuesta de Melitón: "Habiendo ido a Oriente, hasta el lugar mismo donde fueron predicadas y realizadas estas cosas, después de haber tomado cuenta con cuidado de cuáles son los libros del A. T., te envío el catálogo." Sigue el catálogo que incluye sólo los protocanónicos, excepto Ester. Ambas cosas se deben a la influencia de las escuelas rabínicas, florecientes por entonces en Palestina, y que no sólo no admitían más que los protocanónicos, como sabemos, sino que todavía tenían dudas sobre la canonicidad del libro de Ester.

Podemos afirmar que este mismo influjo se dejaba sentir en las Iglesias de Palestina, como luego veremos.

Orígenes (después del 231). Citamos a Orígenes como testigo que nos informa de las dudas existentes, no como partícipe en ellas. Buen conocedor de lo que ocurría en otras Iglesias, atestigua en efecto las dudas de muchos sobre la inspiración de los "Discutidos". Y él mismo distingue expresamente los libros "Admitidos" por todos, de aquellos que no gozan de la misma autoridad universal. Por eso, cuando transmite el Canon, da la lista del corto, pero añadiendo explícitamente que lo da "según los Hebreos, como los Hebreos lo transmiten". Sin embargo, personalmente nunca comparte las dudas, usando en la práctica indistintamente todos los libros como Escritura.

Ha intervenido, por tanto, además de la época, el factor "lugares y circunstancias" y el principio señalado sobre las listas, necesariamente parciales.

Los Protestantes consideran las cosas al revés. Según ellos, lo que tiene valor y lo que refleja el sentir formal y verdadero de los Padres—lo que hay que seguir, por tanto—es el Canon o lista que ellos dan, no su uso práctico, al margen o en contradicción con sus propias listas. Para apoyar su argumento añaden que si fuera el uso práctico lo que valiera, tendríamos que admitir también algunos libros apócrifos que los Padres utilizan en su uso práctico. Por eso se aferran al Canon dado por Melitón como el más antiguo y seguro en la Iglesia (y a los demás hechos sobre éste o sobre el Canon judío, incluyendo Ester).

Este criterio se podría aceptar—se debería aceptar incluso—si estas listas fueran definitivas e irreformables en la Iglesia. Pero cuando una parte de la Iglesia sigue sin perturbación un Canon distinto y un modo de proceder heredado directamente de los Apóstoles o de los libros del N. T., las listas que dan los Padres de otra parte de la Iglesia no pueden ser definitivas, sino que han de ser necesariamente parciales (es decir, reflejan una etapa parcial de la reflexión eclesiástica, no la etapa última).

Y es más patente aún la equivocación, teniendo en cuenta que el origen de estas listas es bien conocido: es decir, la influencia de los medios judíos, lo que podemos llamar la "órbita palestinense", y que al mismo tiempo estos mismos Padres repiten sin cesar cuál es el principio que vale y el que ellos siguen: Que el Canon no se toma ni se ha de tomar de los judíos, sino de los Apóstoles y la Iglesia.

Según estos principios tenemos que decir:

a) Lo que da Melitón es ciertamente la primera lista, pero no es el primer Canon aceptado por la Iglesia.

b) Por muchos que sean los Padres que siguen este procedimiento—y a continuación se verá que son bastantes—, su juicio sigue no siendo definitivo mientras no se contraste el sentir de toda la Iglesia; y sigue valiendo el principio de que en las listas no debe figurar más que lo universalmente "Admitido", sin que la "ausencia" de los "Discutidos" suponga "negación" de los mismos.

c) Por tanto, al margen de las listas, el uso práctico de los Padres tiene mucho valor si de hecho refleja, como así es, un sentir común en la Iglesia, aunque todavía en ellos sea un sentir tímido, no contrastado aún ni afirmado reflexivamente. El proceso está aún en curso.

d) Precisamente sobre los Apócrifos ese uso no vale porque no refleja

el sentir de la Iglesia. Es cierto que algunos Padres, sobre todo en la primera época de pacífica posesión, se sirvieron esporádicamente de algunos Apócrifos (p. ej.: de Henoc, Ascensión de Moisés, Ascensión de Isaías, 3 y 4 de Esdras). Pero el proceso que siguen éstos es precisamente *inverso* al de los "Discutidos". Esos pocos Apócrifos sólo tienen citas esporádicas y parciales, y más tarde, sobre todo cuando la profusión de Apócrifos haga ponerse en guardia y *verificar la verdadera tradición de la Iglesia,* serán completamente eliminados. En cambio, una vez verificada y contrastada esa tradición en toda la Iglesia, los "Discutidos" serán universalmente admitidos.

b) *Historia posterior.*

Enturbiada por la influencia judía, a la transmisión pacífica del Canon apostólico viene a añadirse ahora, en el siglo III, un nuevo motivo de reserva: la divulgación masiva de libros Apócrifos que, naturalmente, viene a agravar la situación crítica de los ya "Discutidos". De esta forma se generaliza en Oriente la reserva respecto de éstos y su ausencia de las listas que se dan.

Siguen este procedimiento, con ligeras variantes, bastantes Padres: San Atan., obispo de Alejandría († 373); S. Cir. de Jerusalén († 386); S. Epif., obispo de Salamina en Chipre († 403); S. Greg. Nacianceno († 390); su discípulo San Anfiloquio († después del 394). Y está confirmado el procedimiento general en Oriente por el Concilio de Laodicea en Frigia (c. 360), que en los cánones 59 y 60 manda que se lean en la Iglesia sólo los libros canónicos y da la lista del Canon corto más Baruc (DB. 8-9; EBB. 8-10).

La influencia oriental llega también a algunos Padres occidentales: S. Hil., obispo de Poitiers († 367), que da el Canon corto siguiendo a Orígenes; Rufino († 410) y S. Jer. († 419) que, aunque occidentales, vivieron largo tiempo en Palestina, en plena "órbita palestinense", y por tanto son, en este punto, netamente orientales.

Sobre estos Padres digamos en general (para más detalles, cfr. Ruwet, 134-140; Perrella, 141-150):

En sus listas dan generalmente el Canon corto de 22 libros, incluidos Baruc y los fragmentos de Daniel y Ester; a veces falta Ester (sigue la influencia judía). Parece que distinguen implícitamente entre libros Canónicos y libros Inspirados ("Escritura"): Canónicos son aquellos cuya inspiración es admitida por todos: Son los que mencionan en las listas. En el uso práctico citan los "Discutidos" como "Escritura" y les dan el mismo valor que a los "Admitidos": Reconocen así su inspiración (única excepción acaso: S. Cir. de Jerusalén).

Se duda de la autenticidad del Concilio de Laodicea, y concretamente de estos dos cánones citados. En todo caso se trata de un Concilio particular, exponente de la doctrina de una región, y que como Concilio sólo puede dar los "Admitidos" por todos.

La opinión de San Jerónimo merece especial mención, por la influencia que ejerció después debido a su gran autoridad en Sagrada Escritura.

Su postura es variable. Parece que al principio, cuando trabajaba sobre la versión griega, admitió todos los libros. Pero desde el año 390, en que empieza la versión del A. T. directa del hebreo, manifiesta con toda claridad su opinión: Sólo admite los del Canon hebreo. Los demás—dice—son "apócrifos" (uso recogido por los protestantes).

Sin embargo, ésta era su opinión particular, pues reconoce que otros los admiten y afirma expresamente para justificar la traducción de los "Discutidos": "Melius esse judicans Phariseorum displicere judicio et Episcoporum jussionibus deservire." En la práctica se sujeta a la fe de los occidentales, como lo comprueban las numerosas citas de los "Discutidos" (más de 200 en toda su obra).

En fin, parece que niega la canonicidad sólo en cuanto que los "Discutidos" no se pueden usar "ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam", debido a las dudas aún existentes en torno a ellos.

Así, pues, San Jerónimo niega, como crítico, el carácter canónico de los "Discutidos". Pero es testigo de la fe de los demás, a la que en el uso práctico parece que se sujeta.

C) Acuerdo unánime y consciente.

En el apartado anterior se han mencionado sólo aquellos Padres cuya opinión podría prestarse a mala interpretación, y que son a menudo invocados por los protestantes. Pero ya desde esta misma época (siglo IV en adelante) se empieza a producir un acuerdo unánime y ya consciente y reflexivo en toda la Iglesia.

Existe ya mayoría en los Padres que admiten la inspiración de los "Discutidos". Podemos enumerar, sólo de esta época, a los siguientes: Entre los orientales: S. Bas. († 379), S. Greg. Nis. († 395), S. Juan Cris. († 407). Entre los occidentales: Lact. († 325), S. Ambr. († 396), Orosio († 417), S. Agust. († 430), S. León Mag. († 461). Igualmente los sirios: Afraates († 356) y S. Efr. († 373).

Esta tradición universal está confirmada por los Códices más antiguos que poseemos y que datan de esta época (sobre todo B, S, A), los cuales contienen todos los libros mezclados (contienen también algunos Apócrifos, pero los ponen al fin, como apéndice). Asimismo, el Catálogo de Momsen de origen africano (c. 360), contiene también los "Discutidos".

Las dudas se desvanecen y la Iglesia empieza a proponer el Canon en sus Concilios. En *Occidente* sancionan el Canon completo, con los siete libros antes "Discutidos", los Concilios de Hipona o I de Cartago (393) y el III y IV de Cartago (397 y 419); asimismo el Papa San Inocencio I, en su carta a Exuperio, obispo de Tolosa (405). Estos Documentos parece que indirectamente intentaban rectificar la opinión de San Jerónimo, lo cual les da más valor (véanse DB. 11-15; 16-17).

En Oriente desaparecen también las dudas pronto. El año 692 el Concilio Trullano aprueba para las iglesias del Imperio bizantino—y lo añade al Canon del Concilio de Laodicea—el Canon de la Iglesia latina, tal como lo había fijado en 419 el IV Concilio de Cartago (EBB. 24). Los mismos cismáticos siguen después el mismo Canon. Tan sólo son excepciones, entre los Padres orientales, Leoncio Bizantino († 543) y San Juan Damasceno († 754). Pero parece que estos autores se limitan a transcribir los Cánones antiguos.

La Iglesia mantiene en adelante una continua e imperturbable unanimidad. Sólo algunos autores escolásticos proponen sus opiniones particulares, movidos siempre por la autoridad de S. Jerónimo y dando el Canon de éste. Así por ej.: Hugo de San Víctor († 1141), Juan de Salisbury († 1180), Hugo de San Caro († 1263) Nicolás de Lira († 1340). Estos autores suelen considerar los libros deuterocanónicos como inferiores desde el punto de vista de la canonicidad y del valor probativo, aunque a veces no son consecuentes con ellos mismos y los citan como los demás libros. Sin embargo, en su enseñanza y en la liturgia siguen el sentir de la Iglesia.

El año 1441 la Iglesia rubrica la unanimidad absoluta: El Concilio de Florencia, en el Decreto por la unión de los Jacobitas, propone el Canon íntegro (el mismo del IV Concilio de Cartago), y, sin hacer distinción alguna entre los libros, los "recibe y venera" a todos, porque todos tienen el mismo autor: Dios (DB. 38-40; EBB. 32; D. 706).

A pesar de todo, algunos autores siguen todavía el ejemplo de los ya citados, probablemente por ignorar el Decreto del Concilio de Florencia. Así, San Antonio de Florencia († 1459), Dionisio Cartujano († 1471). Aunque, como los anteriores, tampoco suelen ser consecuentes en sus escritos.

No así el Cardenal Cayetano († 1534), que a ciencia cierta y con gran audacia propugna el Canon de San Jerónimo y dice expresamente: "Ad Hironymi limam reducenda sunt tam verba Conciliorum quam Doctorum, et

juxta illius sententiam... libri isti (et si qui alii sunt in canone Bibliae similes) non sunt canonici, hoc est non sunt regulares ad firmandum ea quae sunt fidei. Possunt autem dici canonici (hoc est regulares) ad aedificationem fidelium, utpote in canone Bibliae ad hoc recepti" (cfr. Perrella 153).

Por esta misma fecha surge la reforma protestante, que también acepta sólo el Canon corto. Contra los Protestantes, e indirectamente también contra Cayetano y demás autores citados, el Concilio de Trento define como Dogma de fe el Canon íntegro. tal como lo había aprobado ya el IV Concilio de Cartago a principios del siglo v.

RESUMEN.

El judaísmo no tenía autoridad para decidir definitivamente el Canon del A. T. La última palabra, como en cualquier otro hecho de la Revelación, la tenían que dar Jesucristo y los Apóstoles: De ellos—subrayan los Padres cuando el problema empieza a hacerse reflexivo—recibe el Canon la Iglesia, y no de los judíos.

La revelación de este hecho o verdad aparece en Jesucristo y los Apóstoles, no de forma explícita, sino implícita en su modo de proceder: Usan la Biblia griega, y así sancionan implícitamente el Canon de la Biblia griega, o sea el Canon largo, citando, cuando la materia lo pide, los libros "Discutidos" o deuterocanónicos, con el mismo valor que los otros (aunque omitan las fórmulas clásicas).

En la historia de la Iglesia se distinguen tres etapas:

a) El primer siglo (largo) se puede llamar de "pacífica posesión". No aparecen dudas ni crisis. La Iglesia sigue usando la Biblia o traducciones de ella, con lo cual continúa el proceder de los Apóstoles y el reconocimiento, todavía implícito, del Canon largo.

b) A finales del siglo II, con las primeras dudas, el problema se empieza a hacer reflexivo. Se producen luchas y contactos con los medios judíos, lo cual empieza a enturbiar la tradición apostólica (enturbiamiento explicable, porque esta tradición sólo se había hecho implícitamente). Al principio los apologetas se ven obligados a silenciar los deuterocanónicos en sus luchas doctrinales con los judíos, ya que éstos no admitían el valor probativo de estos libros (S. Justino). El "desuso" favorece las primeras dudas, y la influencia judía provoca las dos primeras listas, que dan sólo el Canon corto (Melitón y Orígenes).

En el s. III, la divulgación de los Apócrifos viene a agravar las cosas: Los "Discutidos" se hacen aún, debido a la necesaria prudencia, más dudosos. Ahora bien, por principio, los libros dudosos no deben figurar en las listas consagradas. Se generaliza, pues, en Oriente el procedimiento de dar en lista sólo el Canon corto. Así, en términos generales, las Iglesias de Jerusalén, Asia Menor y Chipre. Pero los Padres de estas mismas Iglesias (excepto acaso la de Jerusalén), conocen y refieren la fe de otras Iglesias en el Canon largo; ellos mismos, en su uso práctico, citan los libros "Discutidos" como *Escritura*, con el mismo valor que los "Admitidos".

Mientras tanto, la Iglesia occidental (incluidas las de Alejandría y Africa occidental) sigue usando la Biblia griega, o su derivada la Vetus Latina, y mantiene imperturbable la fe en el Canon largo. Sólo algunos Padres se dejan influenciar por

los orientales, particularmente S. Jerónimo, cuando vivió en Palestina (para los efectos, pues "oriental").

c) Desde finales del s. IV se produce un acuerdo unánime y consciente en toda la Iglesia, que en sus Concilios sanciona ya el Canon íntegro (largo).

Es en este momento cuando el juicio de la Iglesia, ya universal y reflexivo, vale como definitivo. Los protestantes se equivocan al aferrarse a los Cánones de los Padres orientales, sin advertir que estos Cánones reflejan sólo una etapa y un lugar determinado de la reflexión eclesiástica sobre la tradición apostólica, y que, por tanto, no pueden ser definitivos. Por el contrario, el uso práctico de aquellos mismos Padres atestigua el sentir común de la Iglesia respecto de los libros "Discutidos" (y no común respecto de algunos Apócrifos que parcialmente citan, toda vez que el proceso es inverso para ambos grupos: De eliminación posterior para los Apócrifos y de aceptación universal para los "Discutidos"): Es como el sustrato implícito de la Revelación del Canon largo, sustrato que se oscurece por las dudas—las cuales, por sentido de prudencia y seguridad, hacen eliminar de las listas los libros "Discutidos"—, pero que sale a flote y se reafirma reflexivamente cuando se constata y se verifica la verdadera tradición apostólica, y así se unifica la fe de toda la Iglesia.

Contra los protestantes, y también contra algunos autores católicos medievales, influenciados por la autoridad de S. Jerónimo, el Concilio de Trento define, como dogma de fe, el mismo Canon que la Iglesia había decidido con juicio definitivo y universal y mantenía ya desde comienzos del siglo v.

CAPITULO VI

Canon del Nuevo Testamento

BIBLIOGRAFIA

HÖPFL: 166-179; PERRELLA: 155-165; PRADO: 60-67; RUWET: 147-166; TRICOT: 52-57.

LA COLECCION

El Canon del N. T. contiene 27 libros cuyo orden es el siguiente, tanto en las Biblias católicas como en las protestantes:

4 EVANGELIOS

1.	Mateo	Mt
2.	Marcos	Mc
3.	Lucas	Lc
4.	Juan	Jn
5.	HECHOS DE LOS APOSTOLES	Act

14 CARTAS DE SAN PABLO

6.	Romanos	Rom
7.	1 Corintios	1 Cor
8.	2 Corintios	2 Cor
9.	Gálatas	Gal
10.	Efesios	Ef
11.	Filipenses	Flp
12.	Colosenses	Col
13.	1 Tesalonicenses	1 Tes
14.	2 Tesalonicenses	2 Tes
15.	1 Timoteo	1 Tim
16.	2 Timoteo	2 Tim
17.	Tito	Tit
18.	Filemón	Flm
19.	Hebreos	Heb

7 CARTAS CATOLICAS

20.	Santiago	Sant
21.	1 Pedro	2 Pe
22.	2 Pedro	1 Pe
23.	1 Juan	1 Jn
24.	2 Juan	2 Jn
25.	3 Juan	3 Jn
26.	Judas	Jds
27.	APOCALIPSIS	Ap

INTRODUCCION

1. La historia del Canon del N. T. es en parte diferente de la del A. T. Jesucristo y los Apóstoles recibían del pueblo judío la colección del A. T. prácticamente hecha y sólo tenían que sancionarla y determinarla de forma definitiva.

En cambio, los libros del N. T. empiezan a surgir después de Jesucristo, de mediados a finales del siglo I, durante la era apostólica. Son, pues, los Apóstoles los que tienen que señalar el Canon—como hecho de Revelación que es—y transmitirlo a la Iglesia.

2. Como sabemos, la primera tarea de los Apóstoles—en el terreno de la enseñanza—fue la de la Predicación de la Palabra. La Revelación de Dios en Cristo llega en los Apóstoles a su comprensión y plenitud por la asistencia del Espíritu Santo. La Revelación se hace, pues, en primer lugar Tradición Apostólica. Esta Tradición va plasmando, mediante la acción del mismo Espíritu Santo, en Escritura, y la Escritura es entregada a la Iglesia, que es la encargada de definir cuál es el Canon, y de distinguirlo de otros libros que aparecen también por esta época y que no son Escritura.

Pero como se ve en la historia de cada uno de los libros, la Escritura va apareciendo sin que a simple vista se advierta un orden premeditado o una razón unitaria. Los hechos y palabras del Señor se escriben por cuatro cauces distintos; se escriben también los hechos y la historia de los Apóstoles y de la Iglesia naciente. Algunos Apóstoles escriben cartas, según la necesidad y las circunstancias, a las Iglesias fundadas por ellos, o bien dirigidas a la Iglesia en general. Por fin un Apóstol escribe sobre los hechos futuros de la Iglesia (Apocalipsis).

3. Puesto que aquí—al revés de lo que ocurría con el A. T.—la colección no está aún formada como unidad, la aprobación o transmisión apostólica del Canon se ha de entender de distinta manera. Cada Iglesia, a la cual iba dirigido el escrito apostólico, o en la cual se escribía, sabía expresamente el origen y la autoridad normativa de tal escrito y lo guardaba fielmente. Luego, con el tiempo, los escritos se intercambian de unas Iglesias a otras. Tenemos constancia de este intercambio como mandato apostólico: San Pablo (Col. 4, 16) manda que la carta que dirige a los fieles de Colosas se lea también en la Iglesia de Laodicea (cfr. también 1 Tes. 5, 27). En todo caso es la misma Iglesia dirigida por el Espíritu Santo la que se preocupa de hacer el intercambio, con el fin de conocer cuál es la norma íntegra de su vida.

4. Por esta razón hasta el momento en que toda la Iglesia, con un juicio ya consciente y definitivo, pueda afirmar cuál es el Canon exacto, se ha de suponer un lapso considerable de tiempo. Se han de prever también listas parciales, que como en el A. T. se ha de cuidar bien de no tomar como definitivas, por el mismo principio apuntado allí. El conocimiento por toda la Iglesia de los diversos libros estará en razón directa con el uso de los mismos. Los más usados adquieren pronto "ciudadanía" universal. Así, los cuatro Evangelios, Hechos de los Apóstoles, casi todas las Cartas de San Pablo, 1 de San Pedro, 1 de San Juan, Apocalipsis. Los menos usados por su menor importancia de contenido (no de origen), así como aquellos que tropiecen con alguna dificultad en su curso, tardarán más.

5. En este proceso, una vez que el Canon del A. T. se ha recibido ya como una colección formada, los libros del N. T. son reconocidos con fórmulas que expresan *su agregación en el mismo rango y por la misma razón* al Canon ya existente. Luego, la fórmula corriente entre los Padres "Los Profetas y los Apóstoles" designará el Canon doble como una unidad de idéntico valor, considerando al A. T. como una "obra profética" y al N. T. como una "obra apostólica".

HISTORIA POSITIVA DEL CANON

I. Datos del Nuevo Testamento.

Aunque, por el modo indicado como se transmitió el Canon, muy poco podemos esperar de los libros del N. T. sobre esta cuestión, sin embargo, ya estos mismos nos proporcionan algunos datos preciosos que marcan, por decirlo así, el comienzo del proceso. Atestiguan, en efecto, en las iglesias apostólicas el mismo uso práctico que seguirán luego los Padres de la Iglesia.

Se puede afirmar ante todo la general oportunidad de la inspiración del N. T., ya que si el A. T. estaba dirigido por el Espíritu de Yavé, el N. T., según dicen los Profetas, es la época de la efusión plena del Espíritu de Dios (Jn. 2, 28 ss., citado en Act. 2, 17 ss.; Is. 44, 3; Ez. 36, 26 etc.).

1 Tim. 5, 18: San Pablo cita como "Escritura" a Dt. 25, 4 y Lc. 10, 7 (en el mismo rango, de la misma manera). Podría decirse que la frase del Señor citada podía ser conocida por tradición oral, y no necesariamente a través del Evangelio escrito. Pero las dos citas están comprendidas por igual en la misma fórmula "dice la Escritura"; y sabemos que el Evangelio de San Lucas estaba ya escrito para la fecha de la composición de la 1 Timoteo.

2 Pt. 3, 15: "Como también nuestro amado hermano Pablo, según la sabiduría que le fue dada, os escribió; asimismo lo hace en todas las cartas cuando habla de esto (de la fidelidad en la fe); en las cuales hay algunas

cosas difíciles de entender, que los indoctos y poco cuerdos tuercen, lo mismo que las demás Escrituras, para su propia perdición."

Este texto prueba la existencia, para el tiempo de la composición de la 2 de San Pedro, de una colección de cartas de San Pablo (no sabemos cuántas) y su categoría de inspiradas y normativas (a la misma altura que "las demás Escrituras", cuya inspiración afirma la misma carta de San Pedro un poco antes en el texto clásico, 1, 16-21); además se afirma que San Pablo escribió "según la sabiduría que le fue dada".

San Juan, en el Apocalipsis, afirma varias veces el mandato recibido de Dios para escribir (1, 11.19; 2, 1; 19, 9); llama por eso a su libro "profecía" (22, 19) y le asigna autoridad normativa suma (22, 18 ss.).

Como sabemos por los criterios, este testimonio sólo no bastaría ni para el mismo Apocalipsis. Pero sirve de comprobación de lo que se demuestra por otro conducto.

II. Canon del Nuevo Testamento en la aceptación y afirmación de la Iglesia.

De manera semejante a la historia del Canon del A. T. en la Iglesia tenemos que distinguir para el N. T. tres épocas o fases: A. Pacífica y parcial posesión. B. Consciente elaboración (ignorancias, dudas, criterios expresos, vía de fijación). C. Universal y consciente acuerdo.

A. *Pacífica y parcial posesión.*

Padres Apostólicos.

Recuérdese que no debemos esperar listas expresas; que las citas se hacen no con intención de dar una lista de libros, sino como argumento del tema concreto que se esté tratando. Pero ello mismo les da más valor, pues, no habiendo aún lucha, una sola cita es testimonio cierto de la posesión del libro en cuestión y del reconocimiento de su autoridad normativa.

Hay una señal o "etiqueta" segura de la fe en la inspiración de un libro; es que el texto se equipare al A. T. o se cite con las fórmulas "dice la Escritura", "como está escrito", etc. Pero no debe extrañar la escasez de estas fórmulas (en comparación de la abundancia cuando se cita el A. T.), pues a menudo se cita de memoria; se impone además la costumbre de citar el Evangelio como "palabra del Señor, o de Jesús"; la misma cercanía de la predicación de los Apóstoles hace superflua la fórmula, que por otra parte

parece estar más consagrada para el A. T., debido a su antigüedad. Pero lo importante es que a los textos citados se les da un valor absoluto, lo mismo que al A. T.; y poco a poco se van generalizando estas fórmulas para la Escritura del N. T.

La palabra *parcial* del título recuerda el modo no compacto de la transmisión del Canon por los Apóstoles. Los primeros en adquirir difusión universal son los Evangelios, que, citados bajo el nombre general de "Evangelio, son universalmente conocidos por las grandes iglesias ya al comienzo del siglo II, como documento de autoridad normativa. De la misma manera se conocen y se citan, y se supone que los lectores las conocen, casi todas las Cartas de San Pablo (incluida Hebreos, p. ej., San Clem. Rom.), así como 1 de San Juan y Santiago.

De las fórmulas de los Padres Apostólicos se deduce que reconocen el carácter inspirado de todos estos libros: San Ignacio de Antioquía (c. 107) equipara varias veces los Evangelios, una vez "los Apóstoles", a los libros del A. T. La carta de Bernabé (c. 120?) cita a Mt. 22, 14 con la fórmula "como está escrito". San Clem. Rom. (c. 96-98), en su carta a los fieles de Corinto, afirma que San Pablo les había escrito "bajo la inspiración". San Policarpo († 156), discípulo de San Juan Evangelista, en su carta a los Filipenses, cita como "Escritura" de la misma manera a Sal. 4, 5 y Ef. 4, 26. La carta llamada 2.ª de Clemente (c. 150) remite con la fórmula "otra Escritura dice" a Mt. 9, 13. Asimismo da el mismo valor y autoridad a la enseñanza escrita de los "Apóstoles" que a la de los libros del A. T.

A comienzos del siglo II, por tanto, hecho ya el intercambio, existían dos grupos de libros de origen y garantía apostólica, y de autoridad normativa reconocida por todos. Aún no hay una declaración oficial y conjunta de la Iglesia, porque la época es todavía muy temprana y ninguna duda o impugnación ha impuesto la necesidad o conveniencia de una lista oficial. Esto explica ciertas oscilaciones de una iglesia u otra, tanto en el número de libros admitidos (o más bien conocidos) como incluso en el hecho de que en alguna iglesia se acepten también libros no inspirados y excluidos después (p. ej., La Didajé, las Cartas de San Ignacio). Estamos aún en proceso de formación del Canon.

B. *Consciente elaboración.*

Padres apologetas (del 140 al 250).

Estos Padres tienen que defender ya la Religión cristiana contra la amenaza de los judíos y de los herejes y contra el poder civil de Roma. La distancia de la era apostólica obliga a señalar más formalmente el Canon

de las Escrituras, admitido entonces, donde se mantiene la pureza de la doctrina católica, y a separarlo de los libros apócrifos que van surgiendo por esta época. El Canon está, en general, ya casi completo. El hereje Marción hace por su cuenta una selección de libros (la primera "lista" que se conoce), lo cual provoca un mayor cuidado por parte de los Padres de la Iglesia en establecer el Canon auténtico.

Papías, obispo de Hierápolis en Frigia (c. 140): Es el primero que cita los nombres de los Evangelistas Marcos y Mateo. Aparte de otros escritos apostólicos, usa 1 de San Juan, 1 de San Pedro, Apocalipsis (que dice "inspirada por Dios").

Pastor de Hermas, en Roma (c. 140-155): Los cuatro Evangelios, Santiago, Apocalipsis.

Marción, hereje gnóstico (c. 150): Su testimonio es indirecto. Siguiendo sus ideas heréticas, hace una selección entre los libros ya "Admitidos" para entonces: De los Evangelios sólo el de San Lucas (y expurgado por él) y diez cartas de San Pablo (Gal. 1 y 2 Cor., Rom. 1 y 2 Tes., Ef., Col., Flp., Flm., por el orden citado). Esta es la primera "lista" que se conoce, no el primer "Canon".

San Justino (c. 150-155), testigo de las iglesias de Asia y Roma: Conoce "las Memorias de los Apóstoles, que se llaman Evangelios", de las que afirma que "con los escritos de los Profetas se leían en las asambleas cultuales" (en el mismo rango, por tanto), el Apocalipsis, que profetizó el Apóstol San Juan, y todas las cartas, excepto Filemón, 2 y 3 de San Juan, Judas.

Los Evangelios de que habla San Justino son los cuatro Evangelios, excluidos los apócrifos, v. gr., el Evangelio de Pedro. Así aparece por sus obras y lo confirma el Diatessaron, compuesto en Roma por su discípulo Taciano.

San Teófilo de Antioquía (c. 180): Los cuatro Evangelios, que llama "inspirados"; varias Cartas: Rom. 1, Cor., Col., 1 Tim. y Ap.

San Ireneo (c. 180-190), que es testigo de Asia Menor, de donde procedía, de Francia, donde era Obispo de Lyon, y de otras iglesias que visitó, sobre todo Roma: Admite como inspirados, con las mismas fórmulas que para el A. T., casi todos los libros. Sólo deja de citar Filemón, Judas, 3 de San Juan y Hebreos, que creyó que no era de San Pablo. Contra Marción afirma vehementemente, recurriendo a la tradición de los Apóstoles, a cuyos discípulos había oído (concretamente a su maestro San Policarpo), la unidad de las Escrituras (de ambos Testamentos), cuyo autor era el mismo Espíritu Santo.

San Hipólito Romano (c. 200): Sigue a la letra el sentir de San Ireneo. Deja de citar sólo Filemón, Judas, 2 y 3 de San Juan, y rechaza Hebreos,

que tampoco cree de San Pablo. El N. T. es para él una colección sagrada que sólo contiene escritos Apostólicos.

Canon de Muratori: Es el primer Canon o lista auténtica—de ahí su gran importancia—, aunque no definitiva, y que nos atestigua la fe de la Iglesia de Roma por esta época en que fue compuesto.

Descubierto en la Biblioteca Ambrosiana de Milán en 1740 por L. A. Muratori (que le dio el nombre), el manuscrito es del siglo VIII y está escrito en latín "bárbaro", que trasluce claramente el original, que era griego. Es atribuido a San Hipólito o a Cayo Romano (siempre a algún autor de la Iglesia de Roma) y se suele datar hacia el 180-200.

Distingue cuatro clases de libros: *a)* Los que todos tienen por sagrados y se leen públicamente en todas las iglesias (todos, menos 1 y 2 de San Pedro, 3 de San Juan, Hebreos, Santiago). Sin embargo, es posible que las dos de San Pedro se mencionaran junto con su Evangelio, es decir, el de Marcos. No se puede saber porque faltan en el manuscrito las primeras líneas, que hablaban sin duda de los Evangelios de Mateo y Marcos, ya que lo que se conserva continúa: "... El *tercer* libro del Evangelio es el de Lucas..." Luego la 3 de San Juan es probable que estuviera unida a la 2, y Santiago es citado por el Pastor de Hermas, a quien este Canon alaba (línea 73 ss.).

b) Los que algunos no quieren que se lean en la Iglesia (Apocalipsis de Pedro).

c) Los que se pueden leer en privado, pero no en público, "ni entre los Profetas ni entre los Apóstoles" (el Pastor de Hermas).

d) Los que se rechazan "porque no conviene mezclar la hiel con la miel" (los escritos heréticos) (DB. 1-7; EBB. 1-7).

Tertuliano († 225): Sólo deja de citar Santiago y 2 de San Pedro. También cree que Hebreos no es de San Pablo (se la asigna a Bernabé) y la rechaza, aunque atestigua que otros la admiten. El resto es la Escritura de absoluta autoridad normativa y probativa.

Idéntico es el testimonio de *San Cipriano* († 258), que sólo omite Santiago, 2 de San Pedro y Hebreos, y el del *Canon de Mommsen,* de origen africano (c. 259), sólo que éste hace un cambio: Admite 2 de San Pedro y omite Judas.

Clemente Alejandrino († c. 215): Según Eusebio los admite todos, incluso los "Discutidos". Sin embargo, tiene un criterio bastante amplio, siguiendo el ejemplo que ya conocemos del judaísmo alejandrino, y admite también otros no inspirados (Carta de Bernabé, Didajé, Apocalipsis de Pedro, 1.ª de Clemente, Pastor de Hermas). Esto último lo hacía más bien como apologista, echando mano de escritos que le podían servir por la

autoridad de su autor, aunque no fuera Apóstol. Como catequista, en cambio, se atenía más bien a la fe de la Iglesia.

Orígenes († 254): Admite como inspirados todos los libros. Sabe que algunos son puestos en duda, pero él rechaza las dudas y los admite todos. Parece que personalmente creyó también inspirados algunos que no lo eran (1.ª de Clemente, Carta de Bernabé, Pastor de Hermas, Evangelio según los Hebreos, Hechos de Pablo), pero no los reseña al lado de los libros "canónicos" (normativos).

Añadamos el testimonio de los Papiros Chester Beatty (P. 45, 46, 47) recientemente descubiertos, y que datan de principios del siglo III. Contienen la colección del N. T. completa, excepto las Cartas Católicas.

Así, pues, para principios o mediados del siglo III, el Canon del N. T. está casi completo. Universalmente admitidos todos los protocanónicos. De los deuterocanónicos no hay universal acuerdo, pero todos son ya conocidos en una u otra iglesia y poco a poco se va produciendo la conformidad.

Es cierto que en algunas iglesias se admiten también algunos libros no inspirados. Pero su categoría es muy distinta de la de los deuterocanónicos. Nunca son incorporados a la colección de los Normativos, aunque a veces se tengan por inspirados. Ciertamente nunca fueron admitidos en *toda* la Iglesia, y después del siglo IV son ya excluidos (proceso inverso para los deuterocanónicos, debido al progresivo esclarecimiento de la genuina Tradición sobre el Canon).

Estas mismas conclusiones son confirmadas por *Eusebio de Cesarea* († 340), quien como historiador hace una reseña de los libros tal y como eran admitidos entonces. Así reseña: *a)* Como libros admitidos por todos, los cuatro Evangelios, 14 Cartas de San Pablo—incluida Hebreos—, 1 de San Pedro, 1 de San Juan, y, "si se quiere", Apocalipsis. *b)* Como libros "Discutidos, pero generalmente recibidos o conocidos", Santiago, Judas, 2 de San Pedro, 2 y 3 de San Juan. *c)* Como libros dudosos, pero "adúlteros", Hechos de Pablo, Pastor de Hermas, Apocalipsis de Pedro, Carta de Bernabé, Didajé, y, "si se quiere", Apocalipsis y el Evangelio según los Hebreos. *d)* Como libros totalmente extraños e impíos, los Evangelios y Hechos de sectas heréticas.

Eusebio se ha dejado influenciar por las iglesias de Oriente (de donde es él): De ahí—frente a la fe cierta de Occidente—su oscilación respecto del Apocalipsis.

CRÍTICA DE ESTA HISTORIA.

Antes de terminar la reseña de la fijación definitiva del Canon conviene preguntarnos precisamente en este momento, ya que más tarde el problema está claro, cuál fue la razón de que la Iglesia recogiera este Canon del N. T. El problema se nos plantea por las afirmaciones de muchos críticos acatólicos, generalmente protestantes radicales (E. Reuss; Th. Zahn; J. Leipoldt, H. Lietzmann, A. Harnack, etc.), que han tratado de investigar científicamente la historia (cfr. en detalle H. Höpfl, DBS, I, 1038-1042).

Según ellos, el Nuevo Testamento alcanzaría el rango de Escritura bastante tarde, entre 150 y 170. Anteriormente "se le estimaba", pero no tenía la categoría de "Escritura inspirada" al lado del A. T. Esta categoría se le concedió después por diversas razones.

La primera fue la *lectura privada o pública.* Los fieles necesitaban y deseaban conocer, por edificación, lo que Jesús había hecho y enseñado. Esta docrina se encontraba en los Evangelios sobre todo. "El Señor ha dicho" era una frase definitiva. El respeto a esta frase (al citar un texto) se extendía después, por contagio, a todo el Evangelio—todo el cual era "el Señor dice"— y después a las Cartas y a los Hechos.

La lectura y el deseo de "santificación" confería así poco a poco un nimbo de "santidad" y de origen divino a los libros. Luego las primeras herejías influyeron decisivamente: Para rebatirlas, la Iglesia necesitaba armas sólidas, documentos "infalibles"; de ahí la fuerza definitiva—el origen divino—dada a los escritos que la Iglesia tenía o creía tener recibidos de los Apóstoles.

Marción fue, según Harnack, el verdadero "creador" del Canon del N. T., al distinguir el Dios de Jesús del Dios de los Profetas, y al constituir por eso, para uso de sus secuaces, una "Biblia nueva". Anteriormente todos los fieles eran (es decir, "se creían") "movidos por el Espíritu", y por eso todo lo que cualquiera escribía recibía un nimbo de "inspiración". Marción dío el golpe decisivo al hacer el primer Canon (la primera selección). Fue también el primero que puso las Cartas de San Pablo a la altura de los Evangelios.

La Iglesia reaccionó violentamente, pero acusó la influencia: Necesitaba oponer un N. T. propio y puro de toda herejía al incompleto y falsificado de Marción.

Marción no lograba derribar el A. T.; pero, como contrapartida, colocaba en su lugar un "rival". Para tener un N. T. completo y distinto (contrario así al de Marción), la Iglesia añadía algunos libros más.

Por fin, los Montanistas, a finales del siglo II, impusieron también su influencia. Para rebatirlos—sobre todo para rechazar las doctrinas que propugnaban "revelaciones nuevas"—la Iglesia de Roma (Canon de Muratori) cerró el Canon hacia el 180. He aquí por qué, aparte de la "Revelación" (Apocalipsis de Juan), todas las otras "revelaciones" escritas fueron excluidas de la colección de los libros del N. T.

Respuesta.

Estas afirmaciones son contrarias al orden y a la totalidad de los hechos históricos y además explican mal (en contra de las razones históricas) algunos hechos verdaderos que incluyen.

El orden y la totalidad de los hechos queda expuesto claramente más arriba y no admite tergiversación. Ya antes de toda influencia herética se ha formado, aunque implícita y parcialmente, una colección bien concreta de escritos apostólicos y sólo apostólicos. Algunas oscilaciones se producen, pero el curso de la colección y sus motivos están claros. Y ya antes también, aunque no con gran profusión, por las razones apuntadas, se empezó en la Iglesia a colocar estos escritos a la altura del A. T. y a darles el título de Escritura.

Más importante aún es la siguiente consideración: Si hay que creer a Marción—que fue considerado desde siempre por los Padres de la Iglesia como un hereje—, con mayor razón aún, o por lo menos con la misma, hemos de creer a los autores eclesiásticos contemporáneos, que son ajenos a toda sospecha. En la tesis acatólica sería inexplicable la actitud de estos Padres.

El más importante es, sin duda, San Ireneo, quien designa expresamente como Escritura "los libros transmitidos por los Apóstoles". Sabe que el llamarlos "Escritura" y el aplicarles profusamente las fórmulas que implican su inspiración no es un uso habitual y generalizado en la generación anterior. Sin embargo, es consciente de no afirmar nada *nuevo,* sino que, si afirma eso es apoyándose en la *doctrina tradicional* de la Iglesia, a la que recurre vigorosamente.

Idéntico es el proceder de los Padres contemporáneos e inmediatos a San Ireneo. A continuación citamos algunos textos significativos en los que se ve este recurso incesante a la tradición apostólica.

San Ireneo: "Según las sucesiones de los obispos a quienes ellos (los Apóstoles) entregaron la Iglesia que está en cada lugar, ha llegado hasta nosotros guardaba sin ficción, en plenísimo manejo (tratado) de las Escrituras, sin recibir añadidura ni sustracción, y además una lectura sin falsificación y una exposición plenísima y diligente según los diversos escritores...

Serapión, obispo de Antioquía, afirma por la misma época (c. 190) el mismo principio contra los libros apócrifos: "Nosotros recibimos a Pedro y a los demás Apóstoles de la misma manera que al mismo Cristo. Pero repudiamos los que llevan falsamente el nombre de ellos en la Escritura, puesto que sabemos claramente *que no los hemos recibido de los antepasados.*"

El testimonio de Serapión es tanto más fuerte cuanto que en un principio había admitido, por ignorar su origen, el Evangelio de Pedro (apócrifo). Después lo rechaza, al conocer que no procede de la tradición.

Tertuliano, después de decir que los autores de los Evangelios—primer documento de fe para él—son los Apóstoles, afirma acerca del modo de conocer esto: "Recorre las iglesias apostólicas, en las cuales las mismas auténticas Escrituras se recitan resonando la voz de ellos y representando el rostro de cada uno."

Orígenes, contra los gnósticos, afirma la unidad de la inspiración, apoyándose siempre en el mismo principio: la fe tradicional de las Iglesias: "Que el Espíritu Santo inspiró a cada uno de los santos o de los Profetas y los Apóstoles, y no un espíritu a los antiguos y otro a los que fueron inspirados cuando el advenimiento de Cristo, *se predica manifiestamente en todas las Iglesias.*

El criterio de los Padres está, pues, totalmente claro. El recurso a la tradición directa de los Apóstoles sería inexplicable si los Apóstoles no hubieran transmitido y si las Iglesias no hubieran conservado desde el principio esta verdad. Es cierto que los Padres empiezan a proponer sus listas movidos por la actitud de Marción; pero estas listas no se inventan o se hacen arbitrariamente, sino que siempre se pregunta a la tradición de los Apóstoles conservada en las diversas Iglesias. Y esta tradición, de la que enumeramos los testimonios ya antes de Marción, comprueba que la lista de éste, siendo la primera, no es en absoluto el primer Canon conocido en la Iglesia.

Igualmente, la lectura litúrgica influyó, como sabemos por la orden de San Pablo (Col. 4, 16), en que se intercambiaran los libros (la opinión acatólica es, pues, correcta en algunos puntos), y así se conociera la tradición apostólica de las diversas Iglesias. Pero la lectura *sola* no fue la razón de que se formara *este* Canon (ya que también se leían otros libros), sino justamente la tradición, mediante ella conocida. Precisamente cuando la tradición se conoció total y universalmente—teniendo en cuenta, además, que había aumentado la distancia de tiempo—se empezó a prohibir la lectura pública de libros no canónicos. (DB. 7, 8, 11; EBB. 7, 8, 11).

Aunque el criterio de los Padres era, como acabamos de ver, la tradición apostólica, conservada en las Iglesias, tenían sin embargo un criterio más inmediato y más bien de tipo negativo: *el origen apostólico* del libro.

Esto aparece claramente por sus mismos textos (cfr. supra Ireneo, Serapión, Tertuliano, etc.); por las razones de las dudas sobre los deuterocanónicos y algunos otros: ignorancia, duda o negación de su origen apostólico (cfr. Hebreos, Apocalipsis); por la misma "pretensión" de los Apócrifos (que tratan de insinuarse bajo la capa del nombre de un Apóstol); en fin, por la solución de la dificultad planteada por los Evangelios de Marcos y Lucas, que no eran Apóstoles (ambos son portavoces de los Apóstoles, y sus Evangelios, por tanto, tienen aprobación y garantía apostólica).

Pero, en definitiva, el conocimiento de este origen apostólico sólo era posible "recorriendo las diversas iglesias apostólicas", es decir, mediante la tradición.

C. *Universal y consciente acuerdo.*

Sobre los libros protocanónicos no existe ya la menor duda. Queda sólo por referir las dudas y el acuerdo final sobre los deuterocanónicos: Hebreos y Apocalipsis, por un lado, y Cartas Católicas Menores por otro. La historia y los motivos son distintos para ambos grupos: Hebreos y Apocalipsis, conocidos y "admitidos" al principio, son después "discutidos" en algunas partes por causas particulares. En cambio, para las Cartas Católicas Menores, el motivo fue, en general, el poco uso (lo mismo que hoy), que retrasó el conocimiento universal de la tradición apostólica respecto de ellas. Referiremos brevemente la historia respectiva.

Carta a los Hebreos.

La circunstancia especial de esta carta es su estilo diferente del resto de las cartas de San Pablo.

En Oriente, sin embargo, nunca se dudó y fue admitida desde el principio dentro de la Colección Paulina. Algunos Padres tratan incluso de explicar esa "apariencia poco paulina". V. gr.: Orígenes y Clemente Alejandrino hablan de un amanuense, a quien San Pablo entregaría su material; explicaciones que todavía hoy se dan.

Estas explicaciones tocan sólo el problema literario, no el canónico o el hecho fundamental (inspiración de la Carta), que se mantiene imperturbable debido a la tradición sobre el origen (o al menos la garantía) apostólico.

En Occidente se admitió también al principio (Clem. Rom. c. 96). Pero en los siglos II y III se interfieren dudas. Como hemos visto, el Canon de Muratori no la cita; S. Ir. y otros muchos dudan; la rechazan los romanos Cayo Presbítero y S. Hip. (c. 200); lo mismo en Africa, o dudan o la rechazan: Así Tert., S. Cip. (c. 230).

Razones de estas dudas: Para oponerse a algunas herejías de tipo "sacerdotal" (herejía Novaciana, Melquisedeciana), que trataban de apoyarse en esta carta, los autores eclesiásticos primero no la citaban; después se añadía, como argumento negativo contra la inspiración, la apariencia poco paulina; así se llegaba a negar su origen paulino (es decir, apostólico), y, como consecuencia, se dudaba o se rechazaba.

A finales del siglo IV no existen ya dudas, y todos los Padres (S. Agustín, S. Hil., S. Ambr., etc.) la admiten, recurriendo a la tradición apostólica (conservada en Oriente, perturbada en Occidente), que es siempre, como se ve, el argumento definitivo. Los concilios de Hipona y Cartago la recogen ya en el Canon; el IV de Cartago (419), en el bloque del Cuerpo Paulino (DB. 12, 14; EBB. 12, 14).

El Apocalipsis.

Fue admitida por todos, tanto en Oriente como en Occidente, hasta el siglo III (Papías, Just., Ir., Tert., Canon de Muratori, Hip., Clem. Alej., Oríg., etc.). Tan sólo la rechazaban Marción y Cayo Presbítero.

En la primera mitad del siglo III se produce en Egipto la herejía milenarista, que trataba de apoyarse en el Apocalipsis. En su afán de refutar la herejía, San Dionisio Alejandrino († 264) no niega la inspiración, pero sí la genuinidad (dice que el autor es otro Juan, distinto del Apóstol). Felizmente, la Iglesia alejandrina no le sigue, pero sí otras iglesias.

San Dionisio, con su gesto, ha disminuido la autoridad del libro (el origen apostólico), y así provoca las dudas. Lógicamente, otras Iglesias llegan a negar la inspiración y la retiran del Canon. Esto explica que Eusebio hable de modo tan extraño y perplejo: refiere las dos corrientes, la tradición anterior y las dudas contemporáneas ("si se quiere"). Sin embargo, da demasiada fuerza a estas dudas, sin tener en cuenta el peso de la tradición anterior y la fe clara y expresa de las Iglesias de Occidente.

No la admiten después (siempre en Oriente): las iglesias de Siria; San Gregorio Nacianzeno, San Cirilo de Jerusalén, los Padres griegos (según el testimonio de San Jerónimo). La admiten, en cambio, San Basilio, San Gregorio Niseno, San Epifanio, que siguen a la Iglesia alejandrina.

En el siglo VI se aclara la tradición enturbiada en Oriente, y la admiten ya todos los orientales, incluso los herejes, excepto sólo los nestorianos.

LAS CARTAS CATÓLICAS MENORES (Santiago, Judas, 2 de San Pedro, 2 y 3 de San Juan).

Ya conocemos el juicio general de Eusebio: "Hay dudas, pero en términos generales se admiten". Poco a poco el Canon se va fijando universalmente.

En Oriente. a) Desde la segunda mitad del siglo IV el Canon está ya fijado, con todos los deuterocanónicos, en toda la *iglesia griega.* Lo confirman los Manuscritos B y A (del siglo IV y V), probablemente procedentes de Egipto, que contienen el N. T. completo. Como afirmación definitiva, el Concilio Trullano (692) recoge el mismo Canon completo del IV de Cartago.

b) *En Siria* el proceso es más lento. En la parte exterior (Antioquía, etcétera), por lo menos en tiempos de San Juan Dam. († 754), está ya completo el Canon. La parte interior (centro principal, Edesa) está bastante aislada y es más lenta. Las dudas existentes, sin embargo, desaparecen pronto también: el año 508, Filoxeno añade a la versión siríaca existente (la Pesítta) el Apocalipsis y las cuatro Cartas Menores "discutidas" (Santiago era ya "admitida"). De las herejías que surgen en esta región a comienzos del siglo V, los Nestorianos siguen rechazando esas cuatro Cartas (con el Apocalipsis); los Monofisitas, en cambio, las admiten todas sólo cincuenta años después de separarse de la Iglesia.

En Occidente: Se registran dudas parciales sobre algunas Cartas. Su autoridad normativa se va reconociendo progresivamente durante la segunda mitad del siglo IV. Todavía San Jerónimo refiere la existencia de algunas dudas, que desaparecen del todo al comienzo del siglo V.

Confirman oficialmente el Canon completo los Concilios de Hipona (393) y Cartago (357 y 419), así como la carta del Papa San Inocencio I a Exuperio, obispo de Tolosa (DB. 12, 16; EBB. 12, 16).

Desde esta época el Canon está ya fijado en toda la Iglesia, tal como lo definió nueve siglos más tarde el Concilio de Trento. Los cismáticos griegos admiten también el mismo Canon.

Sólo algunas ligeras oscilaciones se registran después. Algunos historiadores griegos repiten los Cánones antiguos, en los que falta el Apocalipsis. Asimismo, algunos autores latinos recogen las dudas referidas por San Jerónimo, dudas que, sin embargo, no afectan a su fe en el Canon ni en la

autoridad de esos libros. Sólo el Cardenal Cayetano († 1534), interpretando mal a San Jerónimo (que, aunque refirió, no hizo suyas las dudas), tiene como dudosas y de menor autoridad algunas Cartas (Hebreos, Santiago, 2 y 3 de San Juan, Judas).

El Concilio de Florencia, y sobre todo el de Trento, definen el Canon completo, admitido unánimemente en la Iglesia desde hacía nueve siglos, contra las teorías protestantes y reprimiendo al mismo tiempo las pequeñas desviaciones de algunos católicos.

RESUMEN

La transmisión del hecho revelado del Canon del N. T. no se hace como una lista explícita desde el principio, sino, lo mismo que el A. T., de modo implícito en el uso práctico. Pero este uso práctico no es igual que en el caso del A. T., ya que éste era una colección prácticamente hecha, y el N. T., en cambio, se empieza a escribir en la misma era apostólica.

Su transmisión como Canon se ha de entender de esta manera: Cada Iglesia conoce el valor (y guarda así la tradición) del libro apostólico escrito en ella o enviado a ella. La transmisión de la suma completa se conocerá y se afirmará en toda la Iglesia, a medida que, mediante la lectura y otros factores, se vayan intercambiando los libros y se conozca la tradición parcial de cada Iglesia apostólica. Por eso los más usados son reconocidos primero (*proto*-canónicos), y los menos usados tardan más tiempo (*deutero*-canónicos).

El comienzo de este proceso aparece ya en el mismo N. T., en el que algunos textos dan cuenta del reconocimiento como Escritura de colecciones parciales en algunas Iglesias apostólicas.

En la historia eclesiástica se distinguen tres fases, como para el A. T.:

a) *Pacífica posesión:* Hecho ya el intercambio, para comienzos del siglo II se admiten ya universalmente dos colecciones de libros de origen o garantía apostólica y de autoridad normativa: Evangelios y Hechos de los Apóstoles, y casi todas las Cartas de San Pablo y Apocalipsis. Estos libros se empiezan a citar como "Escritura" (aunque no con gran profusión de fórmulas debido a la cercanía de la era apostólica), y se colocan a la altura del A. T.; y así se reciben como agregados a la otra colección ya hecha.

b) *Consciente elaboración:* La fe se profundiza mediante el conocimiento expreso de la tradición en las diversas Iglesias. A mediados del siglo III se admiten universalmente como Escritura todos los protocanónicos, y aunque no existe universal acuerdo sobre los deuterocanónicos, sin embargo, todos son ya conocidos y "admitidos" parcialmente en una u otra Iglesia.

El único motivo de esta admisión es la tradición apostólica, como afirman vigorosamente, contra los herejes, los Padres de esta época (y los sucesivos), que han tratado de conocer expresa y formalmente esta tradición en las diversas Iglesias.

c) *Universal y consciente acuerdo:* Las dudas sobre los deuterocanónicos desaparecen pronto.

Hebreos y Apocalipsis, admitidos desde el principio, son luego puestos en duda —comenzando por la negación de su origen apostólico, que es el criterio inmediato y negativo de la canonicidad de un libro—en algunas partes de la Iglesia (Occidente y Oriente, respectivamente) debido a que algunas herejías trataban de apoyarse en estos libros. Aclarada la tradición, se admiten ya universalmente a finales del siglo IV.

Las Cartas Católicas Menores siguen un proceso lento debido a su poco uso (lo mismo que hoy). Son ya admitidas por todos a comienzos del siglo V (Concilios de Hipona y Cartago), aunque tardan algo más en la Iglesia siria (ya desde el s. VI).

Desde esta época se admite en toda la Iglesia el Canon completo, salvo alguna opinión particular aislada, el mismo que definirá nueve siglos más tarde el Concilio de Trento, contra los protestantes (no acordes entre sí en este punto).

CAPITULO VII

Decisiones de la Iglesia y Canon actual fuera de la Iglesia

BIBLIOGRAFIA

HÖPFL: 160-165, 177-179; PERRELLA: 166-176; PRADO: 67-72; RUWET: 143-146-167-171.

A. DECISIONES DEL MAGISTERIO ECLESIÁSTICO.

En general, el Magisterio Eclesiástico suele intervenir de forma oficial y solemne cuando surgen desviaciones o impugnaciones expresas contra la doctrina cristiana, y con el fin de esclarecer la verdadera doctrina revelada.

Para retenerlo fácilmente en la memoria, y a grandes líneas, podemos dar el siguiente prospecto general sobre las decisiones del Magisterio Eclesiástico:

a) *Hasta el siglo VI:* El problema es generalmente sobre el Canon, por lo que casi todos los Documentos se proponen dar el Canon de las Escrituras (ya lo hemos mencionado en los capítulos precedentes).

b) *Desde el siglo VI hasta el siglo XV* (Concilio de Florencia): Se trasluce la preocupación anti-maniquea acerca de la unicidad de inspiración de toda la S. E. Por eso casi todos los documentos insisten en que Dios es autor por igual de ambos Testamentos. El Concilio de Florencia da también la lista del Canon, pero su preocupación principal es la de "Dios autor de toda la S. E."; y da la razón: "Porque los santos de ambos Testamentos hablaron por inspiración del mismo Espíritu Santo."

c) *Desde el siglo XV* hasta nuestros días: Aclarados ya los puntos precedentes, el Magisterio se preocupa de profundizar más y explicar mejor el

hecho de Dios autor, la naturaleza de la inspiración, y otras muchas cuestiones bíblicas.

Excepción notable en este cuadro general es la del *Concilio de Trento,* cuya preocupación fundamental, en nuestra materia, fue definir el Canon de las Escrituras como fuente de Revelación. Sobre este importantísimo documento (cfr. DB. 48-51; EBB. 42-45) advirtamos, como resumen de las discusiones de los Padres Conciliares, desde el 8 de febrero al 8 de abril de 1546:

a) La polémica fundamental era, como queda dicho, sobre el Canon, y concretamente el propósito era definir la genuina doctrina católica contra los protestantes, que rechazaban algunos libros, así como algunos fragmentos de libros; y contra las opiniones de algunos católicos que, siguiendo a San Jerónimo, concedían menos autoridad a los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento.

Igualmente, el Concilio trataba de eliminar las dudas surgidas entre algunos católicos, que con el renacimiento de las Letras clásicas y el estudio de los Códices, empezaron a dudar, sobre todo por la autoridad de Erasmo y debido a que faltaban en algunos códices, de algunas cartas (Hebreos, Santiago, 2 Juan y Apocalipsis), y algunos fragmentos de los Evangelios (v. gr.: Mc. 16, 9-20; Lc. 22, 43-44; Jn. 7, 53-8, 11). Estas dudas se referían más bien a la autenticidad, pero indirectamente implicaban también la canonicidad.

b) Toda la polémica quedó zanjada en el Concilio. Las palabras "pari pietatis affectu suscipit ac veneratur" se refieren ante todo al binomio "libris scriptis" y "sine scripto traditionibus", pero también a todos los libros de ambos Testamentos, a los que se les da la misma autoridad, por la razón fundamental "cum utriusque (Testamenti) unus Deus sit auctor".

En el Canon se añadieron, después de "libros ipsos", las palabras "integros cum omnibus suis partibus" (que faltaban en el primer esquema), como declaración para eliminar toda duda y ambigüedad entre católicos.

No deben referirse estas palabras sólo a los libros o partes que entonces se discutían, sino a todos los libros y partes de la S. E., pues consta por las Actas que los Padres del Concilio no accedieron a citar expresamente las partes (o libros) que entraban en la polémica, precisamente porque la definición era general, y con *ocasión* de esas partes discutidas se proponía definir la integridad total de la S. E.

Tampoco cabe distinción (como han hecho algunos católicos) entre "partes" y "partículas", como si el Concilio se refiriera sólo a las partes importantes, pues el contexto del Concilio no lo permite, y se refiere a la Sagrada

Escritura *íntegra.* A las pericopas disputadas, el mismo Concilio las llama indiferentemente "partes", "partículas", "fragmentos", "capítulos"...

c) La referencia explícita a la Vulgata se ha hecho el "escándalo de los protestantes". Pero es preciso entenderla según la mente del Concilio.

Esta referencia faltaba en el primer esquema; se añadió, por tanto, como explicación. No pretende decir nada formalmente sobre el valor de la Vulgata, ya que sobre ella dará expresamente más tarde el mismo Concilio un Decreto, no dogmático, sino disciplinar.

La Vulgata se menciona sólo como norma y criterio externo de que los libros que contiene son Escritura; y no todos los libros, ya que en los códices de la Vulgata solían figurar también algunos Apócrifos (Oración de Manasés, 3 y 4 Esdras, 3 Macabeos), y los Padres Conciliares prefirieron silenciarlos, sin decir ni siquiera que eran Apócrifos, sino sólo aquellos que enumera expresamente el Concilio. La Vulgata es, pues, norma más bien sobre las partes de los libros; y ello por una razón dogmática: la lectura secular y tradicional en la Iglesia católica.

Por tanto, tan sólo una norma directiva. El Concilio presupone que está conforme sustancialmente con el texto original, pues el Decreto se propone definir los libros que son "sagrados"—o sea, inspirados—y "canónicos", y que son evidentemente los originales, y no una traducción. Por lo demás, se habla de la Vulgata en general, no de un códice u otro de ella (cfr. tratado de Texto).

d) Aunque el propósito principal del Concilio era definir el Canon, la Inspiración se afirma también, como razón, en las palabras "cum utriusque unus Deus sit auctor" y "pro sacris". El Concilio Vaticano explicará las dos palabras "sacris et canonicis" por las razones formales: "Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet... propterea quod Spiritu sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem ("sacris", inspiración), atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt" ("canonicis", canonicidad) (DB. 70; EBB. 62).

Más tarde, el Concilio Vaticano se limita a repetir el Decreto del Tridentino contra algunos católicos (B. Lamy, † 1715; J. Jahn, † 1816), que volvieron a renovar la vieja teoría sobre el diverso grado de autoridad de los libros: "Si quis Sacrae Scripturae Libros integros cum omnibus suis partibus prout illos Sancta Tridentina Synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit, aut eos divinitus esse negaverit, A. S." (DB. 72; EBB. 63).

Igualmente, León XIII resume toda la tradición afirmando que los Padres de la Iglesia "professi (sunt) unanimes libros eos et integros et per partes a divino aeque esse afflatu" (DB. 123; EBB. 110; 1592).

B. Canon fuera de la Iglesia.

a) *Los protestantes.*

Al rechazar, como sabemos, el Magisterio de la Iglesia como criterio definitivo, los protestantes no guardan acuerdo unánime en esta cuestión.

En tiempo de la Reforma, A. Carlostadio fue el primero que rechazó los deuterocanónicos del A. T., propugnando el Canon corto judío.

Lutero, con arreglo a sus ideas propias, trató en un principio de rechazar no sólo los deuterocanónicos del A. T. (salvo, tal vez, 1 Macabeos), sino también algunos protocanónicos, como Ester, Crónicas, Eclesiastés. Pero luego se sujeta a la opinión de Carlostadio. En su versión alemana de la Biblia (1534) traduce los deuterocanónicos más la Oración de Manasés, pero los pone al final, como apéndice, con el título de "Apócrifos".

Siguieron su ejemplo los demás protestantes, pero, con toda lógica, ya desde comienzos del siglo XVIII eliminaron simplemente de sus Biblias estos libros. Desde esta época de racionalismo, para muchos, perdida ya la noción de lo sobrenatural, y, por tanto, de la auténtica inspiración, el Canon no es más que una colección fortuita o un elenco de "literatura hebrea". En nuestros tiempos, algunas Biblias protestantes vuelven a incluir esos libros, siempre al final, como Apócrifos.

En cuanto al Nuevo Testamento, tampoco existió acuerdo al principio. Lutero rechazaba Hebreos, Santiago, Judas y Apocalipsis; Zwinglio, el Apocalipsis; Ecolampadio, todos los deuterocanónicos. En cambio, Carlostadio, Calvino, las Confesiones francesa (1559) e inglesa (1562), aceptaron el Canon completo; ejemplo que siguieron más tarde, apartándose de su maestro, los luteranos. Hoy, en general, todas las Biblias protestantes contienen el Canon completo de 27 libros.

b) *Las Iglesias orientales separadas.*

Todas las Iglesias orientales separadas (griega, rusa, siríaca, copta, etíope, armena) aceptan actualmente el Canon íntegro del N. T. (excepto, como sabemos, los nestorianos en Siria).

En cuanto al Canon del A. T. no existe acuerdo. Admiten nuestro Canon íntegro las Iglesias siríaca, copta, etíope y armena. En cambio, las Iglesias griega y rusa, después de haberlo aceptado íntegro desde que se produjo el acuerdo unánime en los primeros siglos de la Iglesia, se dejaron llevar por la influencia protestante y desde la primera mitad del siglo XVIII empezaron a rechazar los libros deuterocanónicos. Hoy el Canon corto, es decir, la eliminación de los deuterocanónicos, es doctrina sancionada y profesada en la Iglesia rusa, mientras que en la griega es más bien una cuestión libre.

Algunas Iglesias admiten además otros libros. Así la Iglesia copta: Salmo 151 y 3 Macabeos; las cartas de San Clemente Romano y las Constituciones Apostólicas atribuidas antiguamente a San Clemente.

La Iglesia etíope: Henoc, 4 de Esdras, 3 Macabeos, Jubileos, Ascensión de Moisés, etc. Y (a veces) las Cartas de San Clemente y las Constituciones Apostólicas.

La Iglesia armena: 3 Esdras, 3 Macabeos, Testamento de los doce Patriarcas, etc.; y una carta apócrifa de San Pablo a los Corintios y dos de los Corintios a San Pablo.

RESUMEN

En los primeros siglos, la preocupación del Magisterio Eclesiástico respecto de la S. E. se centra en torno al Canon. Desde el siglo VI al siglo XV se advierte la preocupación antimaniquea sobre Dios autor único de toda la S. E.

Renovada la cuestión del Canon por la Reforma protestante, el Concilio de Trento define como dogma de fe el Canon de las Escrituras y sanciona la canonicidad, en el mismo grado, de todos los libros (cuya lista enumera), con todas sus partes, tanto las que entonces se discutían como todas las demás, pues el Decreto es general y define la Canonicidad total de la Escritura.

Este es el propósito formal del Concilio. La Vulgata se ha mencionado sólo como norma directiva externa, apoyada en el uso tradicional de la Iglesia, y en cuanto se conforme con el texto original, al que se refiere directamente el Concilio.

Con esta definición, el Canon queda imperturbable en la Iglesia (repetido luego por el Concilio Vaticano). En cuanto a las comunidades cristianas separadas, no existe acuerdo unánime. En general, todas admiten el Canon íntegro del N. T. y muchas el del A. T.; rechazan los deuterocanónicos del A. T. las Iglesias protestantes y las Orientales griega y rusa. Algunas Iglesias orientales admiten además otros libros Apócrifos.

CAPITULO VIII

Los Libros Apócrifos del Antiguo y del Nuevo Testamento

BIBLIOGRAFIA

AMANN, E.: *Aprocryphes du Nouveau Testament.* DBS I (1928) 46-533.
AMIOT, M. F., y ROPS, D.: *La Bible Apocryphe.* París 1952.
ASENSIO, F.: *El espíritu de Dios en los apócrifos judíos.* EstBíb 6 (1947) 5-33.
BONACCORSI, G.: *Vangeli Apocrifi.* Florencia 1948.
CARRILLO, E. G.: *Los evangelios apócrifos.* París 1912.
CHARLES, R. H.: *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Hold Testament in English.* Oxford 1913.
ELLICOT, C. G.: *Dissertation on apocryphal Gospel.* Cambridge 1856.
EVANS, E.: *The Apocrypha: The Origin and Contents.* London 1939.
FINDLEY, A. F.: *Byways in early christian literature.* Studies in the uncanonicol Gospels and Acts. Edb. 1923.
FREY, I. B.: *Apocryphes de l'A. T.* DBS I (1926) 354-460.
HOFMANN, R. A.: *Das Leben Jesu nach den Apokryphen in Zusammenhang aus den Quellen erzahlt und wissenschaflitch untersucht.* Leipzig 1851.
JAMES, M. R.: *The lost Apocrypha of the Old Testament.* London 1920.
KAUTSCH, E.: *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alt. en Testaments.* Tubinga 1900 y 1921.
LEPIN, M.: *Evangiles canoniques et Evangiles apocryphes.* París 1902.
LIPSIUS, M. B.: *Acta Apostolorum Apocrypha:* Lp., I, 1903.
MALDEN, R. H.: *The Apocrypha.* London 1936.
METZGER, B. M.: *An introduction to the Apocrypha.* New York 1957.
MIGNE, J. P.: *Dictionaire des Apocryphes, 1-2.* París 1856, 1858.
RIESSLER, P.: *Altjudisches Schrifttum ausserhalb der Bibel.* Augsburg 1928.
SABATIER, A.: *L'Apocalypse juive et la philosophie de l'histoire.* París 1892.
SANTOS, A. DE: *Los Evangelios Apócrifos.* B. A. C. Madrid 1954.
SCARABELLI, L.: *I Vangeli Apocrifi tradotti.* Bologna 1867.
SEDGWICK, S. N.: *Story of the Apocrypha.* London 1906.
SNELL, B. J.: *The value of the Apocrypha.* London 1905.
SZEKELY, S.: *Bibliotheca Apocrypha.* Freiburg 1913.
TISCHENDORF, C.: *Evangelia Apocrypha.* Leipzig 1866.

TORRES, M.: *Breve introducción a los libros apócrifos*. RevBíb (San José de la Plata) 12 (1950) 1-5.
TORREY, C. C.: *The Apocryphal litterature*. New Haven 1945.
VITTI, A. M.: *Evangelia Apocrypha*. VD. 3 (1923) 2-27.

1. DEFINICIÓN ETIMOLÓGICA Y REAL.

a) *Significación etimológica:* La palabra "apócrifo" viene del griego "apokripto", que significa "esconder", "ocultar"; por tanto, "aprócrifo" es una cosa sustraída a la vista, una cosa secreta, oculta, escondida.

Un escrito se puede llamar apócrifo por una de estas cuatro razones:

1. Porque se desconoce el autor verdadero que permanece oculto.
2. Porque su argumento es oculto, misterioso, místico.
3. Porque ha de esconderse, ocultarse, a ciertas personas.
4. Porque, aunque pueda ser útil, contiene errores.

Para los *antiguos,* libros apócrifos eran los que no se podían dar a leer a todos, sino únicamente a los iniciados en la religión o secta religiosa, cualquiera que ésta fuera.

b) *Definición real:* Apócrifos bíblicos son unos escritos de autores desconocidos, semejantes por el título y por el argumento a los libros Sagrados, que llegaron a veces a ser tenidos como inspirados, pero a los que la Iglesia universal nunca recibió oficialmente en el Canon de las Sagradas Escrituras.

El autor se desconoce en absoluto y el libro se atribuye a un autor falso; de hecho, el autor es siempre o un judío (apócrifo del A. T.) o un cristiano (apócrifos del N. T.).

El título es como el de los libros Sagrados.

El argumento es bíblico.

Por estas razones fueron considerados a veces por inspirados, pero la Iglesia nunca los consideró oficialmente como tales; así, por ejemplo, el fragmento muratoriano dice expresamente: "También se aducen una (carta) a los Laodicenses y otra a los Alejandrinos, inventadas con el nombre de Pablo para la herejía de Marción y otros muchos escritos que no pueden ser recibidos en la Iglesia católica, pues no conocían mezclar la miel con la hiel" (EBB., 10; cfr. también: EBB. 17, 22, 37, 475, 485); por eso apócrifo se contraponía prácticamente a canónico, libro que se leía en público; por eso también muchos apócrifos se han perdido.

2. DE LOS APÓCRIFOS BÍBLICOS HAY QUE DISTINGUIR:

a) *Los libros santos*, que por estar deteriorados o por contener errores, eran retirados del uso litúrgico en las sinagogas y puestos en el "tesoro" o "geniza", los llamados libros "genuzim".

b) *Los Agrafa,* o palabras de Jesucristo, que recoge la tradición, pero que no están escritas en el N. T.; se suelen llamar también "logia".

c) *Los escritos mitológicos* de los gentiles, como las teogonías y cosmogonías, etc.

d) *Los oráculos* de las Sibilas (griegos y romanos).

e) *Los libros religiosos* de autores cristianos conocidos, que se leían públicamente para edificación de los fieles (v. gr.: *El Pastor de Hermas,* la *1 ep. de Clemente a los Cor.*, etc.).

NOTA.—Los protestantes llaman apócrifos a los deuterocanónicos del Antiguo Testamento, a la oración de Manasés, al III de *Esdras,* al III y IV de los *Macabeos.* A los que nosotros llamamos apócrifos, ellos llaman "pseudo epígrafos". En la nomenclatura del Nuevo Testamento estamos todos de acuerdo.

3. EPOCA A QUE PERTENECEN.

Los apócrifos surgieron en las religiones paganas; trataban de los mitos, de la astrología, de adivinaciones, de arte médica, etc., los fenicios y los griegos creyeron que estaban escritos por los dioses, al menos como inspiradores; de aquí tomaron el nombre los apócrifos bíblicos, que fueron escritos del siglo II a. C. al siglo IV (inclusive) p. C.; aunque algunos son de fecha posterior aún.

4. DIVISIÓN.

Por razón del autor: Judíos y cristianos.

Por razón de la materia: Históricos, didácticos y proféticos.

Por relación a la Biblia: Apócrifos del Antiguo y Nuevo Testamento.

Por razón de la doctrina: Piadosos, indiferentes y perversos (heréticos); los piadosos se llegaron a leer en las Iglesias.

5. FIN.

El fin que se propusieron los apócrifos es múltiple:

Los apócrifos judíos suelen tener un triple fin:

1. *Jurídico:* Garantizar las prescripciones legales que habían introducido los rabinos.
2. *Moral:* Adornar con descripciones imaginativas la narración de la historia bíblica y fomentar así la piedad de los fieles.

3. *Apocalíptico:* Anunciar la próxima venida del Mesías, que romperá el yugo de la esclavitud judía.

Los apócrifos cristianos tienen un doble fin:

1. *Herético:* A veces están compuestos por herejes que quieren garantizar sus doctrinas poniéndolas en boca de un personaje bíblico; v. gr.: de un Apóstol.

2. *Piadoso:* Los escriben los fieles con el fin de saciar la curiosidad y la piedad de los cristianos, llenando con la imaginación las lagunas que habían dejado los autores inspirados acerca de la vida de Jesucristo, de la Virgen, de San José; para ello, inventan anécdotas pueriles y hasta ridículas sobre la infancia de Jesús, sobre el viaje a Egipto, sobre el nacimiento de la Virgen, sobre el matrimonio con San José, etc.

6. Utilidad de su estudio.

El estudio de los apócrifos es muy útil; de hecho, la Iglesia ha recogido en su Liturgia algunas de las tradiciones de los apócrifos; v. gr.: el Protoevangelio de Santiago es el primer documento que tenemos sobre el nombre de los padres de la Virgen (Joaquín y Ana) y sobre la presentación de la Virgen niña en el templo; a los apócrifos se debe igualmente la tradición sobre el nacimiento del Niño Jesús en una cueva con el buey y el asno a su lado; la huida a Egipto, con los "ídolos" que se desmoronan; la adoración de los tres Reyes Magos, con los nombres de Melchor, Gaspar y Baltasar; el gesto de la "Verónica", que enjugó con un paño el rostro de Jesucristo en la calle de la Amargura; los nombres de Dimas y Gestas, ladrones, que fueron crucificados con Cristo; el nombre de Longinos, soldado que le dio la lanzada, etc.

Ya desde los primeros siglos tuvieron una gran influencia en el arte y en la literatura, en especial durante toda la Edad Media, tanto en Oriente como en Occidente; en el Renacimiento hubo una reacción hostil a la literatura apócrifa, acentuada, sobre todo, a partir del Concilio de Trento; y sin embargo siguieron influyendo en el arte y en las letras; actualmente, los científicos se ocupan seriamente de su estudio, el cual es útil por las razones siguientes:

1. Algunos son contemporáneos a las cosas narradas, y por tanto ofrecen garantías históricas de veracidad.

2. Los del A. T. nos dan a conocer, por una parte, la concepción teológica y ética de los udíos, y por otra, la inquietud religiosa y la expectación judía, la esperanza y el deseo del Mesías, en los tiempos mesiánicos; esto

sirve para mejor comprender el N. T. y mejor explicar el carácter de la Iglesia primitiva.

3. Son útiles para la exégesis, pues a veces proponen la interpretación que dan las escuelas rabínicas, e incluso llegan a interpretar frases concretas del Nuevo Testamento.

4. Los del N. T. nos manifiestan la piedad de las primitivas comunidades cristianas, la creencia en sus dogmas, la gestación del Canon de las Sagradas Escrituras (citan los libros inspirados), las costumbres primitivas cristianas, la vida litúrgica, etc. Nos manifiestan asimismo los errores existentes en la naciente Iglesia.

5. Los autores eclesiásticos, incluso algunos hagiógrafos neotestamentarios, se sirven de los apócrifos (v. gr.: San Judas se sirve del libro de *Henoc* y de la *Asunción de Isaías;* la traducción de los LXX contenía el *III de Esdras;* en la edición Sixto-Clementina de la *Vulgata* se ponen al final, como apéndice, la *Oración de Manasés* y el *III* y *IV de Esdras*).

6. Con su estudio se podrán entender mejor muchas obras de arte y literatura.

Principales apócrifos del Antiguo Testamento

Históricos: Libro de los Jubileos, III de Esdras, III de los Macabeos, Vida de Adán y Eva, Apocalipsis de Moisés, Testamento de Adán, Escritos adamíticos armenos, Ascensión de Isaías, Historia de los Recabitas, Paralipómenos de Jeremías o Restos de las palabras de Baruc, Libro de la Oración de Asenet, Testamento de Job, Testamento de Salomón.

Didácticos: Testamento de los doce Patriarcas, Salmo de David 151, Salmos de Salomón, Odas de Salomón, Oración de Manasés, IV de los Macabeos.

Proféticos: Libro de Henoc etiópico, Idem eslávico, Idem hebraico, Asunción de Moisés, IV de Esdras, Apocalipsis siríaca de Baruc, Apocalipsis griega de Baruc, Apocalipsis de Abraham, Testamento de Abraham, Apocalipsis de Elías, Apocalipsis de Sofonías, Apócrifo de Ezequiel, Oráculos sibilinos.

Históricos:

El libro de los Jubileos.—Narra la historia del mundo, desde la creación hasta la ley mosaica del Sinaí, en períodos de jubileos, es decir, de cuarenta y nueve años; es de la segunda mitad del siglo II a. J. C.; fue escrito en hebreo y traducido al siríaco y al griego; del griego se hicieron versiones al etiópico y al latín, que son las únicas que permanecen; se llama también "Leptogénesis" o "pequeño Génesis"; por sinte-

tizar el contenido del Génesis; otros le llaman "Apocalipsis de Moisés", puesto que en él Moisés recibe por revelación, dictándole un ángel, toda la historia narrada. El autor se propone inculcar a los judíos el origen divino de la Ley y de las tradiciones. Está tomado del Génesis y de los doce primeros capítulos del Exodo.

El III de Esdras.—Narra la historia del Templo, desde el reino del piadoso rey Josías hasta después del exilio, cuando la restauración del culto, debida a Esdras. Casi todo él está compuesto por textos bíblicos tomados de *Los Paralipómenos, Esdras* y *Nehemías.* Está en los LXX y lleva el título de *Esdras A,* mientras que Esdras y Nehemías llevan, conjuntamente, el de *Esdras B;* muchos Padres lo tuvieron por canónico (Orígenes, San Atanasio, San Basilio, San Cipriano, San Ambrosio). El origen es muy oscuro; algunos aseguran que es una compilación griega hecha de los libros canónicos antes citados en el siglo II-I a. J. C. Otros sostienen que el texto griego, que poseemos, es la traducción que hicieron los LXX del original hebraico-aramaico, y, en este caso, sería, poco más o menos, del siglo IV a. J. C.

NOTA.—Acerca de la canonicidad, que le atribuyeron varios Padres, hemos de tener en cuenta que casi todo él está contenido en libros canónicos; sólo tiene de original las actas del rey Darío, donde se narra el certamen de los custodios del rey sobre la cosa más fuerte de todas, a ver si es el vino, el rey, la mujer o, más bien, la verdad; esto, probablemente, fue añadido al original; a partir del siglo V lo omiten todos los Padres.

El III de Macabeos.—Es un título impropio, pues no hace referencia para nada a los macabeos; trata de la persecución que hizo el rey Ptolomeo IV Filopator a los judíos de Egipto; en muchos códices va después del *I* y *II de los Macabeos.* El rey Ptolomeo, por haberle prohibido los judíos entrar en el Templo de Jerusalén, persiguió a los judíos de Egipto, llevándolos en gran número al anfiteatro de Alejandría, para que fueran cruelmente destrozados por 500 elefantes, pero, por un auxilio divino, las bestias no tocan a los judíos.

La narración es de carácter fabuloso; hay muchas cosas inverosímiles. El propósito del autor es acentuar el carácter religioso y nacional, y poner de relieve la providencia de Dios sobre los judíos, que han de esperar confiadamente en El.

Se escribió en griego, probablemente en Egipto, antes del año 70, pues se supone que el Templo existe todavía. Hay también una versión siríaca y otra armena.

Vida de Adán y Eva, Apocalipsis de Moisés, Testamento de Adán.—Acerca de la vida de los Progenitores de la Humanidad hay varias narraciones apócrifas: La vida en el Paraíso, la caída, el castigo, etc. Renán editó el testamento de Adán, dividido en tres partes.

La Ascensión de Isaías.—Tiene tres partes: 1. "El martirio de Isaías", bajo el rey Manasés; 2. "Apocalipsis cristiana", que algunos llaman "Pentateuco de Ezequías", en que se narran las visiones de Isaías sobre el Mesías; la encarnación, la pasión, la resurrección, la ascensión, la misión de los apóstoles, la venida del Anticristo, la paruxia; 3. "El éxtasis de Isaías y su viaje a través de los siete cielos". La primera parte es de un judío (siglo I); las dos últimas, de un cristiano y pertenecen al siglo I y II, respectivamente; fueron compiladas en el siglo III-IV; lo citan varios Padres: Orígenes, San Ambrosio, San Jerónimo, etc.

Testamento de Salomón.—Narra el rey Salomón cómo él, cuando se ocupaba en la edificación del Templo, fue favorecido con un anillo, traído por el Arcángel Miguel, venció al demonio Ornías, y a otros demonios; pero esta virtud de dominar a los demonios la perdió cuando se entregó al amor de las mujeres ajenas; por eso, en el testamento amonesta a todos que no sigan sus malos ejemplos. El autor es un cristiano del siglo III.

Didácticos:

Testamento de los doce patriarcas.—Recoge las últimas palabras de los hijos de Jacob, que, como su padre al morir, exhortan a la santidad y predicen la suerte de sus tribus respectivas después de haber hablado de su vida pasada. Ha sufrido interpolaciones cristianas, y el autor es un judío del siglo II-I a. C.; fue escrito en hebreo y traducido al griego, de donde se hicieron traducciones al armenio y al eslavo.

Los salmos de Salomón.—Son 18 salmos, semejantes a los de David, en los que eu autor manifiesta una fe viva y una confianza absoluta en la bondad y en la justicia de Dios, al mismo tiempo que siente una gran aversión por los pecadores; exalta la esperanza en la venida del Mesías, al que llama "el Rey, el Hijo de David". Fueron compuestos en hebreo o arameo, poco después del año 63 a. J. C.

El salmo 151 de David.—Está en los LXX después del 150 y lleva por título: "Psalmus David idiographus et extra numerum positus", en el que David se gloria de su triunfo sobre Goliat; se llama "idiógrafo", es decir, escrito por su propia mano. Se conserva la traducción griega, de la que deriva la latina, conservada en el códice amiatino de la *Vulgata;* pertenece a los últimos siglos antes de Cristo.

Las Odas de Salomón.—Son 42 odas, encontradas juntamente con los salmos de Salomón, a principios de siglo, en un códice siríaco. Alaban a Cristo por los beneficios que reporta al alma fiel; su origen es muy oscuro; según Harnack, la doctrina del IV Evangelio depende de estos poemas; su autor sería un místico judío; otros le dan origen cristiano; otros, por fin, aseguran que el autor es un montanista o un gnóstico; probablemente fueron escritas en griego, en el siglo II p. C.

La Oración de Manasés.—El autor es, probablemente, un judío helenista, que escribe en griego (siglo I a. C.) una oración penitencial conmovedora puesta en boca del rey Manasés, cuando está encarcelado y llora sus pecados; está inspirada en el *II Par.,* 33, 11-13, que habla de Manasés llevado preso a Babilonia; Dios escucha su oración y le concede volver a Jerusalén. Como antes dijimos, está contenida, como apéndice, en la edición Sixto-Clementina de la *Vulgata.*

El IV de los Macabeos.—Es una exhortación a dominar las pasiones con el imperio de la razón; se apoya primero en razones filosóficas y luego en argumentos de autoridad sacados de la historia de Israel; el sacerdote Onías, Eleazar, los siete hermanos macabeos con su madre, todos los cuales resistieron a las pasiones y a los tiranos y consiguieron el premio eterno. Desconocemos el autor (no es, ciertamente, F. Josefo, como dicen Eusebio y S. Jerónimo). Fue escrito en griego, poco antes o después de Cristo, pero, con toda seguridad, antes de la destrucción del Templo.

Proféticos:

Los libros de Henoc.—Hay tres libros de Henoc: el etiópico, el eslavo y el hebraico, según la lengua en que se conserva.

Libro etiópico de Henoc.—Entre todos los apócrifos judíos es éste, sin duda, el más interesante, pues contiene la concepción doctrinal y religiosa del pueblo judío en los tiempos mesiánicos.

Tiene seis partes:

1) *La Angeología* (cap. 1-36): Viaje de Henoc por la tierra, el infierno y los ángeles; se describe el juicio futuro; la caída de los ángeles y el castigo; relación de los ángeles con las hijas de los hombres, de las que nacen los gigantes.

2) *Libro de las Parábolas* (cap. 37-71): Suerte futura de los pecadores y de los justos; juicio que hará el "Elegido", "El Hijo del Hombre", "El Mesías".

3) *Libro astronómico* (cap. 72-82): Leyes por las que se rigen el curso del sol, de la luna, de las estrellas, de los vientos, etc.

4) *Libro de las visiones* (cap. 83-90): Historia del mundo, desde Adán hasta el Mesías, en dos visiones; los hombres son figurados por diferentes animales.

5) *Apocalipsis de las semanas* (cap. 93, 91, 12-17): Divide en diez semanas el curso del mundo, de las que ya han pasado siete y faltan solamente tres.

6) *Libro de la edificación* (cap. 91-105): Exhortaciones y bendiciones para los hijos de Henoc y maldiciones para los impíos.

Cierra un breve epílogo con fragmentos de un libro de Noé. El libro carece de unidad; en su mayor parte es de origen judío y escrito en el siglo II a. C.; fue tenido en gran veneración por los Padres, que le citan muchas veces (Clemente de Alejandría, Orígenes, Tertuliano, etc.); le cita, también, San Judas en el ver. 14 de su epístola; algunos aseguran que hay interpolaciones cristianas, por lo menos cuando habla del Mesías como "Hijo del Hombre" en el libro de las parábolas.

Henoc eslavo: *Libro de los secretos de Henoc.*—El argumento es apocalíptico: Las visiones de Henoc en el viaje que hizo por los siete cielos, acompañado de los ángeles. Fue escrito en Palestina en la primera mitad del siglo I p. C., en lengua griega, y traducido luego al eslavo.

Henoc hebraico.—Escrito en hebreo después del año 70 p. C., y trata de revelaciones secretas.

El IV de Esdras.—Se llama también "Apocalipsis de Esdras", y sobresale entre todos los apócrifos por el argumento y por la forma literaria.

La parte primitiva del libro la componen los capítulos 3-14; el autor es un judío palestinense; consta de siete visiones o siete coloquios de Esdras con el Altísimo: la Ciudad Santa está destruida, el pueblo esclavizado; todo lo ha permitido Dios en sus inescrutables designios; pero vendrá el Mesías, próximo ya, y después de 400 años morirá con todos los suyos; al séptimo día tendrá lugar la resurrección universal: El pueblo será rescatado, los restos de las tribus de Israel serán reunidos nuevamente; por fin, Esdras, bajo la revelación divina, dicta a cinco amanuenses el Libro de la Ley extraviado. El original hebreo se ha perdido; está escrito a finales del siglo I p. C. Fue traducido a varias lenguas (sirio, etíope, árabe, etc.) y muy divulgado en Occidente a través de los manuscritos latinos de la Biblia. Los Capítulos 1-2 y 15-16 son interpolaciones cristianas.

Oráculos sibilinos.—De los catorce libros de oráculos sibilinos faltan el noveno y el décimo, que, tal vez, nunca existieron; en conjunto, son unos 4.000 exámetros griegos; son de origen judío y cristiano; a manera de vaticinios, hablan de la historia del mundo, profetizan guerras y calamidades, el jucio divino, la venida del Mesías y su muerte; los oráculos judíos están escritos del siglo II a. C. al siglo II p. C.; los cristianos, del siglo III al V. Los apologistas (San Justino, Atenágoras, Taciano, etc.) se sirven frecuentemente de ellos.

Están todos escritos en griego, pero se conserva sólo la versión latina.

Apócrifos del Nuevo Testamento

Históricos: Evangelio según los hebreos, Evangelio según los egipcios, Evangelio de los ebionitas-Evangelio de los apóstoles, Evangelio de Pedro, Evangelio de Tomás, Proto-Evangelio de Santiago, Evangelio de la Natividad de María, Libro del nacimiento de la B. V. M. y de la infancia del Salvador, Evangelio de la Infancia del Salvador, Evangelio de Nicodemo, Actas de Pilato. Bajada de Cristo a los infiernos, Epístola de Pilato, Anáfora de Pilato, Dormición de la Santa Madre de Dios o Tránsito de la Virgen, Historia de José el carpintero, Hechos de Pedro, Predicación de Pedro, Hechos de Pablo, Hechos de Pedro y Pablo, Hechos de Juan, Hechos de Andrés, Hechos de Tomás. Otros hechos apócrifos: de Felipe, de Mateo, de Bernabé, etc.

Didácticos: Epístolas de N. S. J. y de Abgar, rey de Edesa, Epístolas de los apóstoles o sermones del Señor con los discípulos, Epístola de Pablo a los Laodicenses, Epístola de Pablo a los Alejandrinos, Epístola de Pablo a los Corintios y de los Corintios a Pablo, Epístola de Pablo a Séneca, el filósofo, y de Séneca a Pablo.

Proféticos: Apocalipsis de Pedro, Apocalipsis de Pablo, Apocalipsis de Tomás, Apocalipsis de Esteban, Apocalipsis de Juan, Apocalipsis de la B. V. M. Otros Apocalipsis apócrifos.

Históricos:

Evangelio según los hebreos.—Está escrito en arameo, a finales del siglo I o principios del siglo II; solamente se conservan fragmentos en las obras de los Santos Padres, que lo citan frecuentemente (San Ireneo, Clemente Alejandrino, Orígenes, etc.). San Jerónimo lo conoció en arameo, y lo tradujo al griego y al latín (cosa que otros niegan, a pesar de que lo dice él, expresamente), asegurando que algunos lo tenían por el evangelio de San Mateo; Clemente de Alejandría y Orígenes le distinguen del de San Mateo. Son muchas las opiniones acerca de las relaciones existentes entre este evangelio y el de San Mateo; acaso sea lo mejor el decir que, con toda probabilidad, es el mismo de San Mateo, reformado y adornado con leyendas.

El Protoevangelio de Santiago.—El desconocido autor se finge el apóstol Santiago. Habla de la Santísima Virgen: Un ángel anuncia su natividad, el nacimiento, la presentación en el templo a la edad de tres años, su educación y permanencia en el templo, desposorios con San José, nacimiento milagroso del Mesías, adoración de los Magos y matanza de los inocentes; los últimos capítulos los dedica al martirio que dio Herodes a Zacarías, padre del Bautista.

Está escrito en griego en la primera mitad del siglo II; fue muy difundido y citado en la primitiva Iglesia; la liturgia tomó de aquí la fiesta de la presentación de la Virgen; los artistas se han inspirado frecuentemente en él; en él se inspira también el evangelio de la infancia de Jesús.

Evangelio de Tomás.—Escrito en el siglo II en griego, con errores de los gnósticos, habla de la infancia de Jesús y narra todos los hechos milagrosos fingidos, acompañados también de las maldiciones, que, con cierta frecuencia, profiere el Niño Jesús; hay dos recensiones griegas, pero nos ha llegado tan sólo la versión latina, siríaca y eslava.

Dormición de la B. V. María o Tránsito de María.—Es el discurso atribuido a San Juan Evangelista sobre la dormición de la Santísima Virgen; van llegando los apóstoles, que rodean el lecho de la Virgen moribunda, y cada uno va contando su viaje cómo le anunció un ángel del Señor que la Madre de Dios estaba para dejar este mundo y cómo les arrebató una nube del cielo y los trajo a Jerusalén; oró la Virgen derramando incienso en el turíbulo. El Señor dijo a Pedro: "Ha llegado la hora de dar comienzo a la salmodia." Y en entonando Pedro, todas las potencias celestiales respondieron el Aleluya. Entonces un resplandor más potente que la luz nimbó la faz de la Madre del Señor, y ella se levantó y fue bendiciendo con su propia mano a cada uno de los apóstoles. Y todos dieron gloria a Dios. Y el Señor, después de extender sus puras manos, recibió su alma santa e inmaculada." "Y en el momento de salir su alma inmaculada, el lugar se vio inundado de perfume y de una luz inefable." Y he aquí que se oyó una voz del cielo que decía: "Dichosa tú entre las mujeres." Pedro, entonces, lo mismo que yo, Juan, y Pablo y Tomás, abrazamos a toda prisa sus santos pies para ser santificados. Y los doce apóstoles, después de depositar su santo cuerpo en el ataúd, se lo llevaron..." "Llevaron los apóstoles el féretro y depositaron su santo y venerado cuerpo en Getsemaní, en un sepulcro sin estrenar. Y he aquí que se desprendía de aquel santo sepulcro de Nuestra Señora, la Madre de Dios, un exquisito perfume. Y por tres días consecutivos se oyeron voces de ángeles invisibles que alababan a su Hijo Cristo, nuestro Dios. Mas cuando concluyó el tercer día, dejaron de oírse las voces; por lo que todos cayeron en la cuenta de que su venerable e inmaculado cuerpo había sido trasladado al paraíso."

La Asunción tuvo lugar en domingo; está escrito en griego en el siglo IV-V.

Hechos de Pedro.—Los hechos se desarrollan en Roma y constan de dos partes: 1) El viaje de Pablo de Roma a España (c. 1-4); episodios de Pedro con Simón Mago (5-32), el cual seducía al pueblo con sus artes mágicas; Pedro eleva oraciones a Dios y Simón Mago asciende hacia el cielo y cae verticalmente, muriendo en la caída: 2) El martirio de Pedro (33-41): la persecución en Roma, Pedro que huye con temor, el Señor que sale a su encuentro con la cruz al hombro y Pedro que le pregunta: "Quo vadis, Domine?"—"Eo Romam iterum cricifigi." Pedro vuelve a Roma y muere gloriosamente.

Fue escrito en Asia Menor, a finales del siglo II, en griego.

Hechos de Pablo.—Tiene tres partes: 1) La conversión de Tecla e Iconio; Tecla se separa de su marido para llevar una vida de virginidad; el apóstol es azotado y expulsado de la ciudad; Tecla es arrojada al fuego, pero se desencadena una lluvia de agua y granizo que apaga el fuego; es lanzada luego a las fieras en Antioquía, por no haberse querido casar con Alejandro, pero es milagrosamente liberada, para morir finalmente en la paz de Dios en Seleucia; 2) La pasión de Pablo en Roma, ordenada por Nerón, pues Pablo había resucitado a Patroclo (copero de Nerón), convertido luego al cristianismo, y adornada con muchos milagros realizados por el apóstol.

Lo escribió un cristiano en la segunda mitad del siglo II, en Asia Menor.

Hechos de Juan.—Es muy largo; según Nicéforo constaba de 2.500 líneas. Cuenta los mútiples milagros que hace Juan en Efeso (entre los que abunda la resurrección de los muertos) y los discursos sobre Cristo; es curiosa la narración de la muerte del apóstol: un domingo reúne a los fieles para despedirse de ellos; "les dio a todos el pan eucarístico" y mandó que se le cavara una fosa; entró en ella, tuvo una oración de acción de gracias y se durmió en el Señor.

Lo escribió el gnóstico Leucio Charino en la mitad del siglo II.

Didácticos:

Carta de Jesús a Abgar.—Según Eusebio, Abgar, rey de Edesa, estaba gravemente enfermo, y habiendo oído hablar de los milagros que hacía Jesús, le escribió pidiéndole que viniera a curarle. Jesús le contestó que no le era posible, pero que después de su subida a los cielos le enviaría un discípulo; Tadeo, uno de los setenta discípulos del Señor, va a curar a Abgar y a predicar el Evangelio a los de Edesa.

Eusebio dice que vio los dos ejemplares originales en siríaco. Son del siglo II-III.

Epístolas de los apóstoles o Sermones del Señor con los discípulos.—Es una carta encíclica dirigida por los apóstoles a todas las iglesias; contiene los últimos coloquios del Señor con los apóstoles después de la resurrección: de la suerte de la Iglesia, del juicio, de la retribución.

Fue escrito en griego en el siglo II-III y contiene errores gnósticos.

Carta de Pablo a los Laodicenses.—Se apoya el autor desconocido en Col., 14, 16, en que Pablo habla de la carta a los laodicenses; la carta está elaborada a base de la fraseología paulina; no es la que cita el fragmento muratoriano, usado por los discípulos de Marción, pues no contiene nada erróneo.

Fue escrita en griego, probablemente en el siglo IV.

Cartas que se cruzaron Pablo y los de Corinto.—Se apoya el falso autor en I Cor., 7, 1, para decir que los corintos escribieron a Pablo diciéndole que entre ellos habían surgido dos falsos doctores proponiendo doctrinas erróneas: "Que no debemos utilizar a los profetas y que Dios no es Todopoderoso, y que no habrá resurrección de la carne, y que el hombre no fue creado por Dios, y que Cristo no llegó a nosotros en la carne, ni nació de María, y que el mundo no es de Dios, sino de los ángeles"; los corintos exponen al apóstol todas sus dudas y le ruegan que les escriba para aclarar las cosas; el apóstol les contesta (Cr. I Cor., 5, 9) resolviéndoles todos los problemas.

Están escritas a finales del siglo II y San Efrén las tuvo por canónicas.

Cartas de Pablo a Séneca y de Séneca a Pablo.—Son 14 cartas, ocho de Séneca y seis de Pablo; Séneca alaba la doctrina sublime del apóstol, pero se lamenta de la deficiencia en la dicción. Están escritas en latín y carecen de elegancia en el estilo; son del siglo IV y a ellas hacen referencia S. Jerónimo y S. Agustín.

Proféticos:

Apocalipsis de Pedro.—Los discípulos en el monte de los olivos preguntan a Cristo sobre los tiempos escatológicos. Cristo les habla de su venida gloriosa, explicándoles detalladamente la parábola de la higuera; les dice que vendrán Elías y Henoc a luchar con el Anticristo; les presenta el lugar de los condenados y la gloria de los elegidos; finalmente, Cristo asciende a los cielos acompañado de Moisés y de Elías.

Es una obra del siglo II escrita por un judío en griego; fue tenida por inspirada y leída públicamente, pero no se la consideró canónica (fragmento muratoriano, Clem. Alejandrino, Eusebio, San Jerónimo, etc.).

Apocalipsis de Pablo.—Narra las visiones que tuvo el apóstol al ser arrebatado al tercer cielo (Cfr.: II Cor 12, 2-4); un ángel le va enseñando la gloria celeste, donde están los bienaventurados: la Virgen, los profetas, los patriarcas, los inocentes matados por Herodes, David, etc.; ve también el lugar de los condenados, donde son atormentados con especial castigo los que negaron que Cristo se había encarnado y había sido engendrado por la Virgen y los que dicen que el pan y el cáliz eucarístico no son la carne y la sangre de Jesús. Pablo obtiene para los condenados la supresión del castigo el día de la Pascua de todos los años.

Fue escrito al fin del siglo IV y traducido a muchas lenguas y muy leído en la Edad Media; en él se inspiró Dante para la *Divina Comedia.*

Apocalipsis de la B. V. María.—Se conservan dos Apocalipsis de la Virgen:

1) Está la Virgen orando en el monte de los olivos y ruega a Dios que le envíe el arcángel San Gabriel para que le manifieste las penas de los condenados. A sus ruegos se presenta el arcángel y le dice los castigos que tienen que sufrir los cristianos en el infierno, aquellos que no quisieron adorar en la tierra al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo; la Virgen le dice que interceda ante Dios para que los cristianos se vean libres de esas penas; el arcángel le contesta que están rogando incesantemente pero que Dios no escucha sus plegarias; la Virgen es arrebatada a los cielos y ora por ellos ante Dios, acompañada de Moisés, Juan apóstol, Pablo y todo el ejército de los ángeles y arcángeles: Dios los escucha y los cristianos condenados son libertados de sus penas los días de Pentecostés para que glorifiquen al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.

Está escrito en griego; según unos en el siglo IX, según otros en el siglo IV.

2) La Virgen tenía la costumbre de ir diariamente a orar al Gólgota, junto al sepulcro; un viernes, mientras hacía la oración, fue arrebatada al tercer cielo, donde vio las almas de los bienaventurados; vio luego el lugar de los condenados, el infierno, donde los primeros están los sacerdotes, ministros de la Iglesia y los monjes; por instigación de la Virgen, estos condenados sienten mitigación en sus penas desde la tarde del viernes hasta la mañana del lunes.

Está escrito en etíope, en el siglo VIII.

III

TRATADO DEL TEXTO

Tratado del Texto

Conocemos ya la inspiración de la Sagrada Escritura con las múltiples y difíciles cuestiones que implica. Sabemos por el Tratado del Canon cuántos y cuáles son en concreto los libros inspirados.

Pero la Biblia fue escrita en lenguas antiguas hace muchos siglos. Los originales se perdieron y sólo han llegado a nosotros copias y versiones de los mismos. ¿Cómo ha llegado a nosotros el texto de la Biblia? ¿Completo, incompleto, corrompido, mutilado, cambiado, sustancialmente íntegro?

De la historia y vicisitudes de la transmisión del texto sagrado se ocupa nuestro Tratado.

LENGUA.—Tres son las lenguas en las que fueron escritos los Libros Sagrados: Hebrea, aramea y griega. En hebreo fueron escritos todos los libros del A. T., excepto el 2 Mac. y la Sab. y algunos fragmentos de otros libros. En arameo, dos palabras del Gen. 31, 47; Dan. 2, 4 b-7, 28; Esdr. 4, 8-6, 18; 7, 12; 26; Jer. 10, 11 y el Evangelio de San Mateo cuyo texto original se perdió y se nos ha conservado en la versión griega. En griego, el 2 Mac. y la Sab. y todo el N. T., a excepción de San Mateo. En griego se conservan los libros de Tobías, Judit y Dan. 3, 24-90; 13, 1-14, 42, pero fueron escritos en una lengua semítica (hebreo o arameo). En Qumran se han encontrado tres manuscritos en arameo y uno en hebreo del libro de Tobías. "Su estudio provisional—dice Milik—produce la impresión de que el libro fue escrito en arameo y traducido después al hebreo."

CAPITULO I

Texto del Antiguo Testamento

I. EL HEBREO Y EL ARAMEO

BIBLIOGRAFIA

LAGRANGE, J. M.: *Où en est la question de l'alphabet?* RScPhTh. 1 (1907) 281-294.
BOSON, G.: *L'origine dell'alfabeto a la Bibbia alla luce delle recent scoperte epigraphice.* ScuoCat. 50 (1932) 133-137.
DIRINGER, D.: *La iscrizioni antico-ebraiche palestinesi.* Firenze 1934.
IDEM: *L'alfabeto nella storia della civiltá.* Firenze 1937.
IDEM: *The story of the Aleph Beth.* London 1958.
DRIVER, G. R.: *Semitic Writing.* London 1954.
ALBRIGHT, W. F.: *The Early Alphabetic Inscriptions from Sinai and their Decipherment.* BASOR 110 (1948) 6-22.
BEA, A.: *Alfabeto.* EncCatt 1 (1948) 824-831.
LANGHE, R. DE: *Alfabeto,* en Biblioteca Orientalis 5 (1948) 73-83.
FEVRIER, J.: *Histoire de l'écriture.* París 1952.
GELB, I. J.: *A study of writing.* London 1952.
BARROIS, A. G.: *Manuel d'Archeologie biblique, II.* París 1953, 118 ss.
FRIEDRICH, J.: *Entzifferung Verschollèuer schriften und sprachen.* Berlín 1954.
MOORHOUSE, A. C.: *Historia del Alfabeto* (trad. de C. Villegas). México-Buenos Aires 1961.

A. EL HEBREO.

El hebreo era la lengua hablada en Canaán antes de llegar los israelitas, pero desarrollada y perfeccionada. Encontramos rastros de la antigua lengua de Canaán en las cartas cuneiformes halladas en Tell el Amarna (siglos XV-XVI). El hebreo es una lengua semita que pertenece geográficamente al grupo noroeste. El nombre viene de "hibrim", hebreos, así llamados, o porque eran descendientes de Heber, nieto de Sem (Gén. 10, 24), o porque Abraham vino del otro lado (eber) del Eufrates.

El hebreo del Antiguo Testamento no fue escrito en caracteres cuneiformes, como, p. ej., las cartas de Tell el Amarna o las tablas de Ras-Shamra, sino en caracteres alfabéticos, aunque el alfabeto usado no es el nuestro, sino el fenicio.

Desde la restauración del Estado de Israel, en 1948, el hebreo ha vuelto a ser lengua viva.

ORIGEN DEL ALFABETO.

Uno de los problemas más debatidos es el origen de la escritura semítica. Unos autores lo derivan del egipcio (así Gelb), otros del babilonio (p. ej. Winkler), otros del sumerio, cretense, chipriota, hitita, subarábigo, etc. La sentencia más probable y que más adeptos cuenta se inclina por el egipcio. Ambos alfabetos concuerdan en la ausencia de vocales; pero la razón principal estriba en el descubrimiento de las inscripciones protosinaíticas de los siglos XVI-XV, que fueron escritas por semitas que vivían en territorio controlado por los egipcios. Pudieron influir también las estrechas relaciones culturales existentes entre Siria, Palestina y Egipto, y el hecho de que el genio de la escritura egipcia fuera considerado más apto para la expresión de las lenguas semitas que las otras escrituras orientales.

ANTIGÜEDAD DEL ALFABETO.

La antigüedad del alfabeto no puede, hoy por hoy, determinarse con precisión. La escritura alfabética aparece casi contemporáneamente en varias regiones del área del Mediterráneo.

Las inscripciones protosinaíticas, descubiertas por el arqueólogo inglés Flinders Petrie, en el invierno de 1904-1905, en las minas egipcias de Serabit el-Haden, y que se remontan a la XVII dinastía (1600-1500), representan un estadio intermedio de escritura entre el egipcio y el alfabeto semítico.

En Palestina, las inscripciones alfabéticas más antiguas que han sido descubiertas son: Inscripción en un puñal, en Lakis (Tell ed Duweir); dos fragmentos de cartas, en Siquem (Tell Balata), y tres cartas en Gezer. Se trata ciertamente de escritura alfabética y pertenecen a los siglos XVII-XV a. C.

En Fenicia se han descubierto varias e importantes inscripciones: La más antigua es la del sarcófago de Ahiram, rey de Biblos, que pertenece al siglo XIII a. C.

En Ras Shamra (Ugarit) fue descubierto en 1929 el más famoso alfabeto, escrito no en caracteres lineales como los demás, sino con signos cuneiformes distintos de los conocidos hasta ahora. Data del siglo XIV.

Estos datos suministrados por los descubrimientos arqueológicos nos autorizan a concluir que la escritura alfabética se conocía y usaba en Palestina y demás naciones vecinas varios siglos antes de la conquista hebrea. Se admite también el origen del alfabeto al comienzo del segundo milenio (Haag) o hacia la mitad del mismo, en el comienzo del período de los hyksos (Diringer). "Los semitas del oeste inventan el alfabeto a mediados del segundo milenio" (Gazelles-Grelot en *Introd. a la Biblia,* I, pág. 97).

Los fenicios propagaron el alfabeto hebreo, que por eso lleva su nombre. En este alfabeto fenicio fueron escritos muchos de los autógrafos del A. T.

En tiempos de Cristo se usaba la escritura cuadrada, que ya después del destierro babilónico habían comenzado a utilizar los israelitas, aunque de modo imperfecto, como se comprueba también por los papiros de Elefantina y por el papiro Nash.

B. EL ARAMEO.

Los arameos se asentaron en las ciudades de Siria y Norte de Mesopotamia, donde fueron formando pequeños estados independientes que luego cayeron en manos de los asirios. El último baluarte de los arameos, Damasco, sucumbió en el año 732.

El alfabeto arameo se desarrolló probablemente en el siglo X.

Aunque políticamente los arameos nunca fueron importantes, su lengua tuvo amplia aceptación y difusión, hasta el punto que en el siglo VII fue adoptada como lengua diplomática por los reyes de Asiria, Babilonia y Persia. Esto explica que se hayan hallado inscripciones monumentales y documentos arameos en Egipto, Palestina Siria, Arabia, Asia Menor, Mesopotamia e India.

Después del Destierro comienza a reemplazar al hebreo, y ya de una manera clara durante la época persa. En tiempos de Cristo, los judíos hablaban el arameo. El documento más antiguo conocido en arameo es la inscripción del rey Zakir (siglo VIII a. C.), encontrado en 1903. Son dignos de notarse por su importancia los papiros de Elefantina (Egipto, siglo V) y el papiro Nash (siglo I a. C.). Los documentos encontrados en Qumran atestiguan el renacimiento, por lo menos parcial, de la lengua nacional en la época asmonea (cfr. *Le livres des Maccabees, de la Bible de Jérusalem,* p. 201, nota e).

El arameo es una lengua muy parecida al hebreo, y en la historia del alfabeto ocupa un lugar comparable al latín.

C. MATERIAL.

El material utilizado por los antiguos para escribir fue el papiro, ya desde el tercer milenio. El país que más producía era Egipto, que lo exportaba a otras naciones, entre ellas Siria y Palestina. (Todavía pueden verse plantas de papiro en los jardines del Museo de El Cairo). Nos consta por la narración del egipcio Wenamon, que en su viaje por las costas de Siria y Palestina, hacia el 1100, dejó más de 500 rollos de papiro en Biblos.

El papiro era de poca consistencia, y por eso se escribía solamente por la parte interna.

En Egipto, desde antiguo, se usaban para escribir las pieles de animales; quizá también en Palestina. Era materia más consistente; pero al ser más cara, se reservaba para los documentos de más importancia. Para escribir sobre el papiro se utilizaba el tallo de la misma planta, y para las pieles, el cálamo, que servía también para el papiro. Las pieles se escribían por ambos lados. La escritura sobre pieles se llama pergamino, por haberse destacado Eumeno, rey de Pérgamo (197-159 a. C.) en la fabricación de las mismas, como nos dice Plinio.

El formato del libro entre los hebreos era el rollo (megillah). Era una tira larga de papiro o piel reforzada en los extremos por dos listones de madera que servían para enrollarlo. Cuando la obra era extensa, se utilizaban varios rollos o tomos. En la baja edad griega se llamó al rollo "teujos"; de ahí Pentateuco: cinco rollos.

La forma del códice apenas se usaba con los papiros, y sólo tardíamente la utilizaron los judíos para los documentos privados.

D. Alfabeto fenicio y moderno.

Hay que tener en cuenta, para poder explicar mejor las variantes del texto sagrado, que el alfabeto fenicio utilizado por los hebreos era distinto de la escritura cuadrada introducida después del Destierro, y de nuestra moderna escritura. En el alfabeto fenicio ya se podían confundir algunas letras. Por ej.: alef con tau; bet y ayin con dalet y res; he con yod; yod con sade; men con sin; pe con ghimel. Algunas de éstas y otras letras del alfabeto fenicio difieren bastante gráficamente de las utilizadas más tarde. Igualmente conviene notar que la escritura, si no era toda seguida sin divisiones de letras, por lo menos no estaba suficientemente dividida.

II. HISTORIA DEL TEXTO HEBREO

BIBLIOGRAFIA

ROBERT, A., y TRICOT, A.: *La transmisión du texte. Initiation biblique.* Turnai 1954, 336-446.

CAZALLES, H., y GRELOT, P.: *Las reglas de crítica racional; cap. I: El texto de la Biblia, Introducción a la Biblia, I,* Barcelona (1965) 96-105.

En cuatro períodos podemos dividir la historia del texto hebreo: 1.° Desde los orígenes de la literatura bíblica hasta el siglo I p. C. 2.° Desde el siglo I hasta el VI. 3.° Desde el siglo VI al X. 4.° Desde el siglo X hasta nuestros días.

A. Primer período. Desde los orígenes de la literatura bíblica hasta el siglo I p. C.

Se caracteriza este período por las fluctuaciones y cambios del texto. Como consecuencia existe abundante variedad de lecciones y recensiones del mismo texto.

Causas.—1. El texto primitivo de algunos libros no era definitivo, sino que algunas veces se hicieron varias ediciones o redacciones del mismo, como nos consta por Jer. 36, 2-4.28.32.

2. El texto se encontraba disperso en muchos códices pequeños, que después fueron reunidos por los doctos y piadosos israelitas (Ezequías, Josías, etc.).

3. No estaba ni concluido ni cerrado el Canon, y algunos libros no eran considerados como canónicos, o se dudaba de su inspiración.

4. En el destierro babilónico (siglo VI) y en la persecución de Antíoco Epifanes (175-164; cfr. 2 Mac. 2, 13) sufrieron importantes daños los libros sagrados. Repararon estos daños: Esdras, después del Destierro, y Judas Macabeo después de la persecución antioquea.

Pruebas.—Que existieron tales variantes se deduce:

a) Comparando el Texto Masorético (TM en adelante) que poseemos con los lugares paralelos que reproducen el mismo texto (cfr. Sal. 18, 11 y 2 Sam. 22, 11, etc.).

b) Comparando el Pentateuco masorético con el Samaritano (cfr. después).

c) Comparando el TM con la versión alejandrina o de los LXX. Las diferencias existentes entre el TM y los LXX son principalmente olvidos u omisiones (3 Reg. 10, 15-25, etc.), adiciones (los fragmentos de Daniel y Ester), cambios de orden (cfr. Ex. 36, 39), etc. (cfr. cap. III).

d) Comparando el T. M. con los manuscritos del Mar Muerto (cfr. después).

EL PENTATEUCO SAMARITANO

BIBLIOGRAFIA

RINALDI, G.: *Samaritani.* EIT 30 (1936) 595-596.

ROBERTS, J.: *The Old Testament Text and Versions.* Cardiff 1951, 188-196.

NOBER, P.: *Samaritano, pentateuco.* EncCatt 10 (1953) 1736-1739.

KHALE, P.: *The Abisha scroll of the Samaritans.* Copenhague (1953) 188-192.

Skehan, P. W.: *Exodus in the Samaritan Recension from Qumran.* JBL 74 (1955) 182-187.
Cazalles, H., y Grelot, P.: *El Pentateuco Samaritano,* o. c. 105-106.
Pérez Castro, F.: *Sefer Abisa.* Madrid 1959.
Idem: *Fragmento inédito del Sefer Abisa,* Sef. 21 (1961) 3-5.

Es el Pentateuco tal como existía cuando tuvo lugar, en el s. IV a. C., el cisma samaritano. Por tanto, no es una versión. Responde al texto hebreo del Pentateuco del s. IV a. C. e incluso antes. Ha sufrido pocas corrupciones a través de los siglos.

Paul Khale dice de él que es, con mucho, el manuscrito más antiguo que ha llegado a nosotros. La tradición samaritana hace remontar su antigüedad al ingreso de los israelitas en Palestina.

Hoy nada de esto es admitido por la crítica, que se muestra mucho más parca en sus apreciaciones. Comúnmente se sostiene que no pasa del s. XII p. C.

El Prof. Pérez Castro, en su edición crítica, distingue varias manos en el famoso códice. Hay partes que pueden llegar al s. X-XI, otras al XII-XIII, y la mayor parte son del s. XIII.

IMPORTANCIA.—Su importancia es grande: 1. Es descendiente de la primitiva escritura hebrea, más próxima a los orígenes fenicios que la usada durante siglos por los hebreos.

2. Aunque hayan podido introducirse cambios en el transcurso del tiempo, es muy probable que el Pentateuco Samaritano esté más cerca del hebreo premasorético que todos los textos actuales.

3. El manuscrito paleohebreo del Exodo, de la cueva IV de Qumran, está en la línea de la tradición del Samaritano, y demuestra que la forma samaritana del texto era conocida y seguida por los judíos antes de la fijación definitiva del texto.

DIFERENCIAS CON EL TM.—Son unas 6.000. Quitando algunas añadiduras y adaptaciones, introducidas para sostener el culto en el Garizin, la mayor parte son diferencias ortográficas. Cerca de 1.600 concuerdan con los LXX en contra del TM. Es probable que tanto el Pentateuco Samaritano como los LXX representen una versión distinta del TM.

LOS MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO

BIBLIOGRAFIA

Dupont-Sommer, A.: *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte.* París 1950.
Idem: *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte.* París 1952.
De Vaux, R.: *Quelques textes hebreux de Murab-ba'at.* RB 60 (1953) 268-275.
Pérez Castro, F.: *Los manuscritos del Mar Muerto.* Sefarad (1951) 115-153 (1952) 167-197.
Vermés, G.: *Les manucrits du desert de Juda.* París 1954².
Vogt, E.: *Textus praemasoreticus ex Qumran.* B 35 (1954) 263-266.

Albrigtht: *New ligth on Early Recensions of the Hebrew Bible.* BASOR 140 (1955) 27-33.
Skehan, P. W.: *The Text of Isaias at Qumran.* CBQ 8 (1955) 38-43.
Idem: *The Qumran manuscripts and Textual criticism. Supplement* V. T. 4 (1957) 148-160.
Idem: *Some Textual problems in Isaia.* CBQ 22 (1960) 47-55.
Cross, F. M. Jr.: *The oldest manuscripts from Qumran.* JBL 74 (1955) 147-172.
Idem: *The ancient library of Qumran and modern biblical studies.* New York 1961 (principalmente el cap. IV).
Caubet, F. J.: *Los descubrimientos de Qumran.* Verbum Dei, II. Barcelona 1956, 867-890.
G. Lamadrid, A.: *Los descubrimientos de Qumran.* Madrid 1956.
Idem: *Beduinos, monjes y tesoros.* Madrid 1961, 109-111.
Vincent, A.: *Los manuscritos del desierto de Judá* (trad. de J. Vila). Madrid 1956.
Burrows, M.: *Lumières nouvelles sur les manuscrits de la Mer Morte* (sobre todo la III parte). París 1957.
Goshen-Gottstein, M. H.: *Text and language in Bible and Qumran.* Jerusalem Tel-Aviv 1960.
Benoit, P.; Milik, J. T., y De Vaux, R.: *Discoveries in the Iudaean Desert. II.* Les grottes de Murabba'at. Texte. Oxford 1961.
Milik, J. T.: *Diez años de descubrimientos en el desierto de Judá* (trad. española de F. Lage). Madrid 1961 (principalmente 36-40).
Haag-Born-Ausejo: *Qumran (manuscritos de).* Diccionario de la Biblia. Barcelona 1964, 1624-1640.
Patón, A. R.: *Juan Bautista y los escritos de Qumrán.* CuBib. 202 (1965) 146-156.

Durante los años 1947, 1952, 1955 y 1956, principalmente, se descubrieron en la ribera occidental del Mar Muerto (en Qumran, Murabba'at, Mird y Ain Fesha) multitud de manuscritos que constituyen, en frase de Albright, "el descubrimiento más sensacional de todos los tiempos". Se había equivocado el célebre crítico sir Frederic Kenyon al profetizar en 1939: "No hay, desde luego, probabilidad de encontrar manuscritos del texto hebreo anteriores a la formación del texto que conocemos como Masorético."

Los descubrimientos son de utilidad máxima por muchos conceptos. Nosotros los consideraremos bajo el punto de vista de la historia del texto.

EPOCA.—Se va haciendo cada vez más común la sentencia que los sitúa entre el s. II a. C. y el I p. C. El examen radiocarbónico ha dado como límites probables, debido al lino en que se había envuelto un manuscrito, el año 167 a. C. y el 233 p. C. El 4 Q Sam pertenece, según Cross, al final del siglo III a. C.; sería entonces el manuscrito más antiguo de Qumran y de todos los demás conocidos hasta ahora. Desde luego es casi seguro que ninguno de los manuscritos de libros canónicos encontrados sea posterior a la época macabaica.

MATERIAL HALLADO.—Se han encontrado fragmentos o manuscritos enteros de todos los libros protocanónicos; de los deuterocanónicos, los libros de Tobías y el Eclesiástico. Algunos, como el Dt. Is., los Profetas Menores y los Salmos están representados por más de diez manuscritos.

IMPORTANCIA.—Es, sin duda, máxima, considerando que los manuscritos hebreos más antiguos que poseíamos datan del s. IX. Diez, once, doce siglos de historia del texto han quedado clarificados gracias a los famosísimos manuscritos de Qumran.

Algunos libros, como el Eclesiastés, cuya datación se desconocía o era atribuida al s. II o I a. C., han recibido ahora aclaración definitiva. Un ejemplar de la cueva IV (4 Qoh[a]) pertenece al 175-150 a. C.; la fecha, pues, de su composición hay que remontarla al s. III.

Hasta ahora solamente poseíamos las secciones arameas de Daniel. En la cueva IV se han hallado numerosos fragmentos en arameo, y en la I un rollo, que nos facilitan el conocimiento de esta lengua.

Se han encontrado igualmente textos griegos de gran valor para la historia de los LXX.

RELACION Y DIFERENCIA CON EL TM.—Muchos manuscritos de Qumran son extremadamente semejantes al TM, y esto fue la causa de que algunos autores les negaran antigüedad. Algunos manuscritos, como el gran rollo de Isaías, muestran un texto que en algunos aspectos es mejor que el TM; otros, peor. El texto de Samuel, contenido en tres manuscritos de la cueva IV, es completamente distinto del TM y sigue la tradición de los LXX en una proporción de 10 por 4. Otros libros históricos (como Josué, Jueces, Samuel, Reyes) siguen también la línea de los LXX. La conclusión que ante estos hechos se impone no es necesariamente que la traducción de los LXX represente un texto hebreo superior al TM, sino que reproducen fiel y literalmente un texto hebreo que estaba en uso en Egipto en el s. III-II a. C.

B. Segundo período: Desde el siglo I al VI. Se fija el texto consonántico.

En este período, eliminadas las variantes más importantes, se fija un texto consonántico uniforme. Entre las Academias que hicieron posible este hecho sobresalió la de Yabne.

La Misná dice que hacia el año 90 p. C. los rabinos se reunieron en Concilio en Yabne y realizaron la unificación valiéndose de tres ejemplares de la Ley que se conservaban en el Templo. Cuando coincidían los tres, se adoptaba su lección; cuando coincidían dos contra el tercero, se adoptaba la de los dos; cuando eran distintas las lecciones de los tres, se adoptaba la que se creía más segura.

Confirman la unificación las versiones de Aquila, Símaco y Teodoción, que concuerdan con el T. M. contra los LXX, así como las citas de los libros sagrados que se encuentran en los comentarios rabínicos (midrasim) y en los escritores eclesiásticos, principalmente en las Hexaplas de Orígenes y en San Jerónimo, quienes ponen en griego o en latín el texto hebreo.

La edición crítica de la Academia de Yabne fue buena, sin duda, pero no la mejor. Lo lamentable fue la proscripción de todo el material restante

con sus diferentes recensiones, familias y copias, que se perdió para siempre.

Quedó, pues, a finales del siglo I un texto consonántico uniforme.

C. Tercer período: Del siglo VI al X. Se fija el texto vocálico.

Algunos siglos habían pasado en que el texto hebreo se conservaba sólo con las consonantes, como en las lenguas semitas en general. Cuando fue lengua viva, la pronunciación se transmitió oralmente. Dada la memoria de los orientales, era factible la transmisión de una lectura relativamente uniforme. Pero ya hacía algunos siglos que el hebreo era lengua muerta y comenzaba a dudarse de la lectura del texto. Por otra parte, los estudios y los comentarios de los siglos precedentes acerca del texto sagrado habían aumentado considerablemente, y ahora, en el período que nos ocupa, resultaba poco menos que imposible retener en la memoria todas estas observaciones críticas. Se hacía necesario ordenar y sistematizar todo este ingente material, y esto lo realizaron los "napdanim" o puntuadores. Pusieron vocales, consistentes principalmente en puntos, al texto consonántico, conforme a la pronunciación de su tiempo. Se les llama comúnmente *masoretas* (de masora = tradición; de *masar* = transmitir, enseñar), por haber sistematizado la labor de los antiguos.

Había dos escuelas de masoretas: la tiberiense y la babilónica. En la tiberiense sobresalían Mosen ben Aser (siglo IX), su hijo Aharon ben Mose ben Aser y Mosen ben David ben Naphtali. Pusieron las vocales debajo de las consonantes.

En la escuela babilónica destacó Jacob ben Naphtali, quien colocó las vocales encima de las consonantes.

Prevaleció la tiberiense sobre la babilónica, y así, la labor masorética, que había comenzado en el siglo VI, quedó completada en el X con un texto consonántico vocálico casi uniforme e invariable, que es el que fundamentalmente poseemos hoy y conocemos con el nombre de TM.

En general, podemos decir que el sistema de vocalización seguido por los masoretas es bueno, como se desprende de la coherencia interna del sistema y de la comparación de nuestro texto con las lenguas semíticas afines al hebreo.

D. Cuarto período: Desde el siglo X hasta nuestros días. Ediciones impresas.

Inventada la imprenta, pronto comienzan las ediciones de la Biblia en distintas lenguas. Merece destacarse la Biblia hebrea editada por el judío

Jacob ben Chaiim el año 1525. Por su garantía y autoridad, fundada en los masoretas, fue el "textus receptus", y en ella se apoyan las ediciones modernas, entre las que sobresale la edición del protestante R. Kittel. La primera edición hebrea católica es la de la Políglota de Alcalá, patrocinada por el Cardenal Cisneros y publicada en el año 1520.

A. *Códices hebreos.*

Son muchos los códices hebreos que poseemos. Según Kennicott, 615; según De Rossi, 710. Premasoréticos solamente tenemos el papiro Nash y los rollos y fragmentos del mar Muerto. Los demás son masoréticos. Los principales son: el de la Sinagoga de El Cairo (año 895) y el Petropolitano B 3 (año 916), que contiene los Profetas; el Petropolitano B 19a (año 1008) y el de Leningrado (año 1009), que contienen todo el Antiguo Testamento y el Códice de Alepo.

"Mientras los judíos han sostenido, generalmente, que los manuscritos hechos en España son los mejores, los dos investigadores más distinguidos, el inglés Kennicott y el italiano De Rossi, prefieren los que fueron hechos en Alemania", dice Kenyon.

B. *Autoridad crítica y dogmática del TM.*

El texto hebreo experimentó cambios en el transcurso de los siglos. Pero estas variantes no afectan a la sustancialidad del mismo. Sabemos que muchos de los códices son masoréticos, y que el único texto hebreo completo que hoy podemos presentar es el masorético. De él podemos decir:

1. El TM, por regla general, nos transmite un texto hebreo bueno, aunque no siempre el original del hagiógrafo.
2. Ha de preferirse a cualquier otro texto, incluido el de los LXX, sobre todo en cuanto al texto consonántico.
3. Cuando haya de corregirse, se utilizarán, en primer término, los LXX, traducción hecha sobre un texto hebreo, en parte distinto y más antiguo que el TM. Pero es necesario que la lección de los LXX sea entonces críticamente cierta; que tenga un texto verdaderamente distinto del TM y que dé un sentido más exacto.
4. Cuando falten estas condiciones, y, a pesar de ello, el TM deba corregirse, hay que recurrir a la crítica interna. Resulta, pues, que el TM representa, en conjunto, el texto más próximo al original, con el que concuerda sustancialmente, en cuanto a las verdades dogmáticas. Es, por tanto, fuente genuina de revelación.

CAPITULO II

Texto del Nuevo Testamento

BIBLIOGRAFIA

GREGORY, C. R.: *Textkritik des N. T.* 3 tomos. Leipzig 1900-1909.
VON SODEN, H.: *Die Schriffen des NT in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte.*
JACQUIER, E.: *Le NT dans l'église chrétienne, II. Le texte du NT.* París 1913.
VOGELS, H. J.: *Handbuch der ntl Textkritik.* Münster 1923.
KENYON, F. G.: *Recent Development in the Textual Criticism of the Greek Bible.* London 1933.
IDEM: *Our Bible and the Ancient Mss being a History of the Text and its translations.* London 1939[a].

I. LA LENGUA GRIEGA

En ella están escritos 26 de los 27 libros del Nuevo Testamento, y el Evangelio de San Mateo solamente nos ha llegado en su traducción griega.

No es la lengua clásica, sino la corriente, común, usada en Oriente en la conversación y en las relaciones comerciales desde el tiempo de Alejandro Magno († 333), hasta el fin de la Antigüedad (500 p. C.).

En esta lengua se hizo la traducción de los LXX. En cuanto al Nuevo Testamento hemos de observar que lo escriben hebreos, menos San Lucas; que utilizan fuentes hebreas y arameas, y que incluso hablan arameo. Todo esto aparece en el griego del Nuevo Testamento, y lo conocemos con el nombre de "semitismos". Existen también elementos egipíacos, persas y latinismos, de menor importancia.

A. MATERIAL.

En la edad apostólica se utilizaban para escribir el papiro y el pergamino, según dijimos. El papiro, según Plinio (Hist. Nat. 13, 83), apenas

duraba doscientos años. Por eso, entre otras causas, se han perdido los originales del N. T. Escritos en pergaminos tenemos los códices más importantes del N. T. (siglos IV-VI).

B. FORMA.

La forma del papiro fue, en general, el rollo, y para los pergaminos el códice. El códice se componía de varios fascículos; el fascículo, de cuatro folios (cuadernos); el folio se doblaba. El cuaderno tenía, pues, cuatro folios, ocho páginas y dieciséis caras. Varios fascículos formaban un códice.

C. FORMA DE LA ESCRITURA.

Es doble: *Uncial,* así llamada por San Jerónimo, y es lo mismo que escrita con caracteres mayúsculos, y *cursiva,* con caracteres minúsculos. En los papiros se usó la doble escritura. En los pergaminos, hasta el siglo IX, se usó exclusivamente la uncial. Desde el siglo XI no hay más escritura que la minúscula. La escritura es continua, sin división de palabras; no hay acentos ni espíritus hasta el siglo VIII; se abreviaban las palabras de uso más corriente. Todo ello dio pie para diversas lecciones de una palabra.

II. TRANSMISION DEL TEXTO GRIEGO

BIBLIOGRAFIA

HATCH, W. H. P.: *The principal Uncial Mss of the NT.* Chicago 1939.
IDEM: *Facsimiles and Descriptions Maiuscule Manuscrits of the NT.* Cambridge 1951.
BOTTE, B.: *Manuscrits grecs du NT.* DBS. 27 (1954) 819-835.
CAZELLES, H., y GRELOT, P.: *Las reglas, etc.* Ob. cit., 96-106.
DUPLACY, J.: *Critique textuelle du Nouveau Testament I. Les sources. Le texte grec, etc.* RScRel 50 (1960) 564-598.

Nos ha sido transmitido de tres maneras: directamente e íntegro en los códices; indirectamente e íntegros en las versiones; indirectamente e incompleto en las citas de los Santos Padres y escritores eclesiásticos.

A. LOS CÓDICES (testigos directos y completos).

Según los últimos datos publicados por K. Aland, hay 250 códices unciales, 2.646 minúsculos, 76 papiros y 1.999 leccionarios. En total, 4.971. De éstos, 53 abarcan todo el Nuevo Testamento. Muchos contienen sola-

mente fragmentos. De los papiros, 37 contienen textos evangélicos, 15 pertenecen al siglo III y dos al II (hacia el año 200).

a) *Designación de los códices.*

Dos son los sistemas principales: el de Westtstein, retocado por Tischendorf y perfeccionado por Gregory, y el de Von Soden. Gregory designa los 45 códices unciales más antiguos con las letras mayúsculas de los alfabetos latino y griego, y con números árabes precedidos de cero; por ejemplo, B (03). El resto, hasta 212, con dichos números precedidos de cero; por ejemplo, 046, etc. Los papiros los designa con la letra P seguida del número árabe progresivo en exponente; p. ej.: P^1. Igualmente, los leccionarios con la letra L y número exponente. Este sistema es el más perfecto y el que está en uso. Las modernas ediciones críticas no aceptan la designación del Sinaítico por Alef, sino que lo llaman S.

Von Soden distinguió tres categorías según el contenido: Delta = diazeke, para los que contienen todo el Nuevo Testamento; Epsilon = evangelion, para los códices de los Evangelios; Alfa = apóstolos, para los códices apostólicos. Añadió un número árabe indicador del siglo; p. ej., Epsilon 099 = códice del siglo IX, que contiene los Evangelios. Es un sistema complicado y abandonado, aunque todavía lo usan algunos, como el P. Rigaux, en su gran obra *Epitres aux Thessaloniciens.* Este sistema no tiene en cuenta si los códices son unciales o minúsculos.

b) *Códices principales.*

Vaticano B (03). Es de origen egipcio y pertenece al siglo IV. Comienza en Gen. 46, 28 y termina en Hebr. 9, 14. Tiene 734 folios a tres columnas y se encuentra en la Biblioteca Vaticana, de donde le viene el nombre. Es el códice más antiguo, y tanto paleográfica como críticamente el mejor, en líneas generales.

Sinaítico S (01). Es también de origen egipcio y pertenece a los siglos IV-V. Lo descubrió Tischendorf, el año 1844, en el monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí, y del lugar del hallazgo recibió el nombre.

Tischendorf llevó 43 folios del Antiguo Testamento a Leipzig y el resto a San Petersburgo en 1859. El año 1933 lo adquirió Inglaterra por 100.000 libras esterlinas, y actualmente se encuentra en el Museo Británico. Tiene 347 folios a cuatro columnas. Contiene ambos Testamentos, aunque el Antiguo con lagunas. Sus características son parecidas a las del Vaticano.

Alejandrino A (02). Es de origen egipcio y data del s. V. Perteneció algún tiempo al Patriarca de Alejandría. Contiene ambos Testamentos con lagunas. Se conserva en el Museo Británico y consta de 773 folios a dos columnas.

Ephremi rescriptus C (04). Es de origen egipcio, como los anteriores. Pertenece al s. V y contiene fragmentos del Antiguo Testamento, y el Nuevo Testamento casi completo. Consta de 209 folios a una columna, y actualmente se encuentra en la Biblioteca Nacional de París. Es palimsesto. En el s. XII se raspó para escribir las obras de S. Efrén traducidas al griego.

Códice de Beza o Cantabrigense D (05). Copiado en Occidente en el s. VI, fue propiedad de un monasterio de Lyon. En 1572 fue regalado por T. Beza a la Universidad de Cambridge (de ahí el doble nombre). Contiene los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles en griego (pág. izquierda) y en latín (pág. derecha), con un total de 406 folios a una columna.

Claromontano D (06). Fue copiado en Occidente y pertenece al s. VI. Estuvo en el Monasterio de Clermont (de ahí su nombre). Hoy se conserva en la Biblioteca Nacional de París. Contiene las Epístolas de S. Pablo en griego y en latín, llenando 552 folios en forma colométrica. (La esticometría es el sistema de escribir por esticos, utilizado en las obras clásicas del s. II a. C. Toda línea debía abarcar las sílabas de un hexámetro de Homero, es decir, 34-38 letras, equivalentes a 15-16 sílabas. La colometría es el sistema de escribir teniendo en cuenta el sentido y no el determinado número de letras o sílabas, como la esticometría.)

Entre las epístolas a Filemón y Hebreos está inserto el canon de los libros sagrados (canon claromontano).

B. Papiros.

BIBLIOGRAFIA

MELDFELD, G., y METZGER, B. M.: *Detailed List of the Greek papyri of the N. T.* JBL. 68 (1949) 359-370.

DÍEZ MACHO, A.: *Tres nuevos manuscritos bíblicos palestinenses.* EstBib. 13 (1954) 247-265.

IDEM: *Un manuscrito hebreo protomasorético y una nueva teoría acerca de los manuscritos llamados Ben Naftali.* Ibíd. 15 (1956) 187-222.

CALDERINI, A.: *I papiri, en Secoli sul mondo.* Torino 1955, 299-308.

MARTIN, V.: *Papyrus Bodmer II: Evangile de Jean. Chap.* 1-14. Cologny-Ginebra 1956.

IDEM: *Papyrus Bodmer II, Suplément: Evangile de Jean.* Chap. 14-21, Cologny-Ginebra 1958.

BOISMARD, M. E.: *Le papyrus Bodmer II.* RB. 64 (1957) 363-398.

MASSAUX, H.: *Le papyrus Bodmer II (P) et la critique néotestamentaire, Sacra.* Página 11 (1959) 194-207.

SPADAFORA, F.: *Papiros, Diccionario Bíblico* (trad. española). Barcelona 1959, 442-443.

BOTTE, B.: *Papyrus bibliques.* DBS 34. París 1960, col. 1109-1120.

BARTINA, S.: *Catálogo de los papiros neotestamentarios.* Cult. Bíbl. 17 (1960) 214-222.

HAAG, H.: *Papiri,* en Dizionario biblico. Torino 1960, 724-726.

AUSEJO, S. DE: *El papiro Bodmer II y la Exégesis del cuarto Evangelio,* en "Miscelánea" A. Fernández.

PORTER, C. L.: *Papyrus Bodmer XV (P^{75}) and the texts of Codex Vaticanus.* JBL 86 (1962) 363-376.

CALDERINI, A.: *Tratado de papirología.* Barcelona 1963.

Son muy importantes en la historia del texto por su antigüedad. Citaremos P^{45-47} del s. III, llamados "Chester Beatty" por el descubridor inglés que los encontró en Alame (Egipto). Contienen fragmentos de los Evangelios y de los Hechos y se conservan en Londres, Viena y Ann Arbor (Michigan). "Desde el descubrimiento del códice Sinaítico (1859), estos papiros son la más importante aportación a la crítica de los LXX y del Nuevo Testamento." (Haag, ob. cit., 1431).

P^{52}, proveniente de Fayum u Oxirinco, pertenece a la primera mitad del s. II. Es el fragmento conocido más antiguo del Nuevo Testamento. Contiene Jn. 18, 31-33 a, 37b-38, y se encuentra en la Biblioteca de John Ryland (Manchester). Fue publicado en 1935 por su descubridor, C. H. Roberts.

P^{66}, llamado Bodmer II, de finales del s. II. Contiene Jn. 1, 1-14, 26 y fragmentos de 14, 27-21, 9.

P^{67}, papiro de Barcelona I, del s. II. Contiene Mt. 3, 9 y 3, 15; 5, 20-22 y 5, 25-28. Procede de Egipto. Fue identificado en 1957 por R. Roca Puig.

P^{72}, Bodmer VII, del s. III. Contiene Jds., 1 Petr., 2 Petr.

C. Las versiones.

Tienen importancia en la historia del texto por cuanto representan el texto original de la época a que pertenecen. Para ello deben ser críticamente seguras. Por otra parte, algunas son anteriores a los códices más antiguos que peseemos (cfr. cap. III).

D. Las citas.

Son abundantísimas las citas de los escritores eclesiásticos. Evidentemente, las más importantes son las más antiguas. Las citas ayudan a fijar la cronología del texto. No obstante, hay que tener presente que los antiguos citaban frecuentemente de memoria y casi nunca a la letra. Esto sucede especialmente con los Padres Apostólicos. Los Padres de los siglos II y III citan más y con más fidelidad, aunque se fíen de su memoria y haya, por eso, que examinar sus citas en cada caso. Solamente en siete escritores eclesiásticos (Just. Ir., Clem. Alej., Oríg., Tert., Hip. y Eus.) se han conseguido reunir 26.487 citas.

El P. Boismard defiende que a través de las citas de los Padres se puede descubrir un texto que o no está representado en los códices o lo está muy escasamente.

III. RECENSIONES

BIBLIOGRAFIA

AYUSO, T.: *El texto cesariense del papiro Chester Beatty en el Evangelio de S. Marcos.* EstBib 1934, 268-281.
IDEM: *Texto cesariense o precesariense?* B 16 (1935) 369-415.
HEDLEY, P. L.: *The Egyptian Text of the Gospels and Acts.* ChQR 118 (1934) 23-29.
KENYON, F. C.: *The Western Text in the Gospels and Acts.* Oxford 1939.
METZGER, B. M.: *The Caesarean text of the Gospels.* JBL 64 (1945) 457-489.
CHAPTERS: *In the History of New Testament Textual criticism.* Leiden, 1963.
KLIJN, A. F.: *A survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts.* Utrech 1947.
BOISMARD, E.-M.: *Critique textuelle et citations patristiques.* RB 57 (1950) 388-408.

En el siglo XVIII comenzaron a distribuirse los códices en familias, para poder realizar con más fundamento, eficacia y rapidez la enmienda del texto sagrado. Los estudios ulteriores han determinado cuatro o cinco familias o fuentes de códices, de donde proceden todos los conocidos.

a) *Recensión D.* Contiene el texto original más antiguo. Se remonta al s. II. Proviene de Siria o de Asia Menor (Höpfl) o de Egipto (Lagrange y Perrella). Se la llama "occidental" por encontrarse en los escritores eclesiásticos latinos, en la antigua versión latina, y por haber alcanzado gran difusión en Occidente. Los principales representantes son el códice D (y W para Mc 1-5), P^{37-48} y las versiones siríaca y latinas del s. II. (Lake y Kenyon, entre otros, niegan que el antiguo texto siríaco pertenezca a la recensión occidental.)

Las características son la tendencia armonística. Contiene largas añadiduras, y algunas sin sentido. Omite, por el contrario, elementos necesarios. Evita expresiones que puedan sonar mal (Mc. 3, 21). El texto es muy deficiente y desapareció en el s. VI.

b) *Recensión B.* Contiene el texto original más puro. Se remonta a los s. III-II y tiene por patria a Egipto. Sus principales representantes son el códice B y la Vulgata. Sus características son: Estilo conciso y vulgar. Evita, aunque no totalmente, la tendencia armonística. Suplantó a la recensión D.

c) *Recensión* Θ. Depende de B y D, fundidos frecuentemente en uno; otros veces adopta lecciones de D o de B. Es, pues, posterior a ellos. Surgió en Egipto (Fayum-Gizeh) y se llama "cesariense", pero es, en parte, precesariense. (Es problemático su origen y, por tanto, su denominación. Perrella dice que proviene de Egipto y no de Cesarea; Cesariense la llama el P. Vaccari en Inst. Bibl., 216.) Tiende a la elegancia.

Sus principales representantes son el Θ (Koridethi, del s. VII-IX) y los códices llamados de Lake y Ferrar. Mons. Ayuso opina que esta familia se divide en dos grupos: una primitiva, representada por P^{45}, W^{28}, Lambda y Psi, y otro recensional, que se debe a Orígenes en Cesarea y está representado por Θ, Or. y Eus.

d) *Recensión A.* Nace al finalizar el s. III, probablemente en Antioquía ya que es el texto evangélico utilizado por los PP. Antioquenos. Su principal representante, además de los PP. Antioquenos, es el códice A. Sus características son: La elegancia, la armonización, la claridad, la preferencia por el texto pleno, juntando a veces, lecciones de D y B.

La elegante recensión A tuvo pleno éxito. De Antioquía pasó a toda Siria y Asia Menor; llegó a Constantinopla y se extendió por todo el Imperio Bizantino, eliminando a las demás recensiones y dominando durante toda la Edad Media. Pero al surgir en el s. XVIII la Crítica, comienza su debilitamiento. La comprometió su elegancia. Hoy nadie piensa en su rehabilitación, aunque los críticos traten de encontrar elementos prerrecensionales que se pueden hallar tanto en A como en D.

IV. EDICIONES IMPRESAS DEL TEXTO GRIEGO

Se imprimió todo el Nuevo Testamento, por primera vez, en la Políglota de Alcalá. En el año 1516, Erasmo publica su edición del N. T. habiendo compulsado pocos códices, resultando inferior a la Complutense. Roberto Estéfano edita en París cuatro ediciones que tienen por modelo a la quinta Erasmiana. Todas las ediciones aparecidas hasta el momento transcriben el texto antioqueno.

Teodoro Beza (1565) revisó el texto de Estéfano, teniendo a la vista los códices D y Claromontano, y los hermanos Buenaventura y Abraham Elzevier publicaron el texto de Beza, presentándolo como el texto recibido por todos *(textus receptus).*

En el siglo XVIII, Mill, Wetstein y Bengel siguen fundamentalmente el texto recibido. Fue Lachmann quien, en 1831, rompió definitivamente con el "textus receptus" para entronizar el mejor texto divulgado en el siglo IV, representado en la recensión B. Trabajos importantes realizaron Tischendorf, Westcott-Hort, entre los protestantes, y en el siglo pasado Brandscheid y Hetzenauer, entre los católicos.

En nuestro siglo sobresalen los trabajos de los protestantes Von Soden y Nestle, así como la labor crítica de Merk y Bover, jesuitas, y de Vogels.

La tendencia moderna, apartándose del "textus receptus", busca el texto primitivo, teniendo como base la recensión B.

V. AUTORIDAD CRITICA Y DOGMATICA DEL TEXTO GRIEGO DEL N. T.

Las palabras del N. T. son cerca de 150.000; las variantes, según Durand, ascienden a 200.000. ¿Qué autoridad nos merecen? De ocho partes, siete se nos han transmitido sin variantes, con una admirable uniformidad. Las variantes existentes: *a)* La mayor parte de las veces versan sobre una

palabra o frase; *b)* o se deben a distracciones de los amanuenses o a cambios gramaticales o sintácticos (se sustituye un nombre por otro sinónimo, se omite o añade una letra, se invierte el orden de las palabras, etc.). Todo esto es claramente secundario.

Las variantes importantes quedan reducidas a 15, y, aun entonces, ni añaden ni quitan ninguna verdad dogmática, de manera que el depósito de la Revelación permanece intacto. Como consecuencia, esa multitud de variantes le da tanta certeza al texto sagrado que es inútil buscarla en otro libro antiguo.

Los nuevos descubrimientos y los futuros, y la perfección de la Crítica Textual, irán disminuyendo paulatinamente estas variantes. Podemos ya afirmar que el texto sagrado se nos ha transmitido, no sólo sustancialmente íntegro, sino también en la mayor parte de lo accidental.

Es, pues, fuente auténtica de Revelación.

CAPITULO III

Las Versiones

El Antiguo Testamento fue escrito, fundamentalmente, en hebreo, según dijimos. Pero la lengua hebrea fue cayendo en desuso en Palestina. El destierro babilónico y el contacto del pueblo judío con los antiguos pueblos orientales, principalmente con el egipcio y, más tarde, la llegada venturosa de la Religión Cristiana a todos los pueblos, fueron creando la necesidad de traducir la palabra de Dios a las distintas lenguas a donde había llegado el Cristianismo.

1. Versión Alejandrina o de los Setenta.

BIBLIOGRAFIA

SWETE, H. B.: *Introduction to the Old Testament in greek.* Cambridge 1902.
TRAMONTANO, R.: *La lettera di Aristea a Pilocrate.* Nápoles 1931.
MEECHAM, H. G.: *The letter of Aristea.* Manchester 1951.
BARDY, G.: *La traduction des septante et les autres versions grecques de l'Ancient Testament,* en Initiation biblique, 2.ª ed. 1948, 360 ss.
ROBERTS, B.: *The Old Testament Text and Versions.* Cardiff 1951.
VACCARI, A.: *Scriti de erudizione e di filologia. I.* Teología bíblica e patrística. Roma 1952, 1-23.
IDEM: *Settanta.* EIT 31 (1936) 535 ss.
VOGT, E.: *Settanta, versione dei.* EncCatt. 11 (1953) 436-442.
ORLINSKY, H. M.: *Qumran and the present state of Old Testament Text studies:* **The** *Septuagint Text.* JBL 78 (1959) 34-59.
CAZELLES, H., y GRELOT, P.: *Las versiones griegas. I. Los Setenta,* o. c., 106-109.
SKEHAN, P. W.: *The Qumran manuscripts and Textual Criticism.* Suppl. to V. T. IV, páginas 148-160.
HAAG-BORN-AUSEJO: *Versiones de la Biblia I. Versiones griegas.* Ob. cit. 1996 ss.

a) En el siglo IV, Alejandro Magno difundió la cultura helénica, no sólo en los pueblos que iba conquistando, sino también en las más remotas

naciones. Aun vencida Grecia por Roma, el griego fue, hasta el siglo II p. C., la lengua del Imperio. Alejandro Magno fundó Alejandría y concedió privilegios a los judíos que la colonizaron. (Sabemos que en los siglos VI-V a. C. había ya en Elefantina una colonia judía militar.) Estos judíos helenizados, ya no entendían el hebreo y sintieron la necesidad de una traducción griega del Antiguo Testamento. En Alejandría surgió así la primera versión de la Biblia.

El autor del Prólogo del Eclesiástico deja entender que, reinando Ptolomeo Evergete II (170-116), estaban traducidos al griego la mayor parte de los libros del Antiguo Testamento.

Pero el testimonio más antiguo lo encontramos en la carta de Aristeas. Esta carta pertenece al final del siglo III a. C. Cuenta Aristeas, en una carta a su hermano Filócrates, que Ptolomeo Filadelfo, rey de Egipto (285-247 a. C.) pidió al Sumo Sacerdote Eleazar le enviase hombres doctos para que tradujeran al griego la Ley de Moisés. Eleazar le envió un ejemplar de la Ley y setenta y dos hombres peritos en las lenguas hebrea y griega. Fueron espléndidamente recibidos por el rey y llevados a la isla de Faro, donde tradujeron en sesenta y dos días el Pentateuco. El hecho se divulgó pronto y comenzó la leyenda. El pueblo comentó que los setenta y dos Doctores se habían instalado en sendas celdas y que, ayudados por el Espíritu Santo, tradujeron la Ley con tanta uniformidad que sus traducciones concordaban incluso en las palabras. Cuenta Filón que en el sitio donde se realizó la versión celebraban los judíos una fiesta todos los años.

Creyeron que se trataba de un relato histórico Filón, Flavio Josefo y algunos Padres, como S. Ireneo, Clem. Alej., S. Cir. de Jerusalén, S. Epif. y S. Agust., quienes además dijeron que lo traducido había sido todo el Antiguo Testamento.

El carácter legendario de la carta de Aristeas, claramente inspirada por el deseo de exaltar al pueblo judío y su literatura ante los ojos profanos, fue reconocido en primer lugar por Luis Vives (1540) y hoy es comúnmente admitido.

Es ficticio el número de traductores, la duración de la traducción, la perfecta armonía de las mismas, el lugar y la inspiración. No obstante, es histórica la noticia de la traducción del Pentateuco al griego en el siglo III a. C. Al Pentateuco seguiría la traducción de los demás libros del A. T. hasta el punto que hacia el año 130 (38 de Ptolomeo Evergete), estarían traducidos la mayor parte de los libros del A. T., según nos consta por el autor del Prólogo al Eclesiástico.

b) *Indole y valor de la versión.*—Aparece la pluralidad de traductores

con cualidades distintas, aunque se perciben puntos de vista comunes; por ejemplo, evitan los antropomorfismos, las metáforas, etc.

En cuanto a la perfección del griego, sobresale Job y Prov.; regular el Pent., Jos., Is., I Mac.; deficientes los demás.

Por la buena inteligencia del texto, sobresale el Pent., y le siguen en general los Libros Históricos; lo peor son Is. y los Profetas Menores, Job y Prov.; regular los demás. En cuanto a la traducción del texto, es servil en el Cantar de los Cantares; literal en los Salmos y Profetas, excepto Dan.; fiel en el Pent. y Libros Históricos; libre en Job, Prov., Dan. y parte de Ester.

En Job falta la sexta parte. No era poeta el traductor de los Salmos. La versión de Dan hubo de reemplazarse en el siglo III o IV por la de Teodoción.

c) *Importancia y autoridad de los LXX.*

1. El hecho de que los LXX fueran la primera versión de toda una literatura, de la importancia y riqueza de la hebrea, significó para la Humanidad un enorme progreso. Puso al mundo occidental en contacto con ideas orientales, empujándole a analizarlas y tomar posición ante ellas.

2. Como han demostrado los manuscritos del desierto de Judá, la versión alejandrina se basa en un texto hebreo diferente y más antiguo, aunque menos puro, que el TM. Es por ello el texto al que hay que consultar en primer lugar para restablecer el texto primitivo hebreo.

3. Son preciosos los informes sobre las ideas teológicas y religiosas del judaísmo en el tiempo de transición del Antiguo al Nuevo Testamento, que aparecen en el modo libre y parafrástico de la Versión.

4. Conserva la pronunciación de nombres hebreos propios.

5. Los judíos contemporáneos de Cristo la usaban en la lectura pública de la Biblia. La utilizaban Filón y Flavio Josefo.

6. Los hagiógrafos del Nuevo Testamento citan al Antiguo por los LXX. (De 350 citas, 300 están hechas por los LXX.) Fue la versión oficial de la Iglesia primitiva y de ella se valió para probar que Jesús era el Mesías.

7. De ella nacieron muchas de las versiones antiguas: la latina, la siríaca, cóptica, etc. Los Padres griegos la usaron exclusivamente.

Se debe considerar, pues, como fuente genuina de Revelación.

Algunos Padres creyeron que estaba inspirada. Modernamente se ha sus-

citado de nuevo la cuestión, y algunos, como el padre Benoit, ven con simpatía la inspiración en conjunto de los LXX.

Cuando la versión de los LXX llegó a ser la versión oficial de la Iglesia, y se sacaban de ella argumentos contra los judíos, éstos fueron abandonándola, y la fiesta que celebraban para conmemorar su inspiración se convirtió en día de luto y ayuno porque la Torah se había traducido al griego.

2. Versiones griegas del siglo II p. C.

Se ha creído hasta nuestros días, que las versiones de Aquila, Simaco y Teodoción habían surgido en el siglo II por el deseo de los judíos helenistas de tener una versión que se conformase más al texto hebreo, entonces común, que la de los LXX. Pero después de los descubrimientos de agosto de 1952 se cree que estas tres versiones, más que versiones propiamente dichas, son recensiones de la versión de los LXX y que se fundan en una recensión rabínica anterior, hecha entre el 70 y 130.

a) *Aquila* era un prosélito judío nacido en el Ponto. Ha de colocarse su recensión hacia el año 140. Sigue cuanto puede al texto hebreo. Su obra no fue ni completa ni original. Tuvo el mérito de extender a toda la Biblia un ensayo de recensión que se había ya abierto camino en el judaísmo palestinense antes de la segunda revuelta del 130.

b) *Teodoción,* prosélito judío, de Efeso. Vivió al final del siglo II. No sabía perfectamente el hebreo y sigue a los LXX. Cuando los corrige, se apoya en Aquila. La Iglesia, para Dan., prefirió Teodoción a los LXX. Probablemente, depende de la recensión rabínica. Su obra ha de colocarse hacia el 180.

c) *Símaco* era samaritano convertido al judaísmo y luego ebionita. Tiende a la claridad y elegancia. Pertenece su obra hacia el 200.

Hubo, además, tres versiones incompletas llamadas quinta, sexta y séptima por el orden en que aparecen en la Hexaplas de Orígenes.

3. Las Hexaplas de Orígenes.

Debido a su difusión, se iba corrompiendo la versión de los LXX. Orígenes (hacia el 240), con su genio y tenacidad, intentó devolverle su pureza primitiva, basándose en un texto semejante al B. Compuso una gran obra en la que dispuso en seis columnas el texto hebreo y las diversas traducciones griegas, de modo que de un vistazo pudieran advertirse las diferencias entre el texto original y sus versiones.

1.ª columna: Texto hebreo con caracteres hebreos.

2.ª columna: Texto hebreo con caracteres griegos.

3.ª columna: Aquila.

4.ª columna: Símaco.

5.ª columna: LXX, revisada por Orígenes.

6.ª columna: Teodoción.

En algunos libros añadió las versiones griegas quinta y sexta y, quizá, la séptima, resultando héctapla, óctapla o enneapla. Editó aparte también las Tétraplas, omitiendo las primeras columnas.

La 5.ª columna era la más importante por ser los LXX corregidos críticamente por Orígenes. Indicó con las siglas aristárquicas—así llamadas por haberlas usado Aristarco, filósofo alejandrino del siglo III a. C., en la edición de las obras de Homero—las diferencias entre el texto hebreo y los LXX. Suplió las omisiones de los LXX principalmente con Teodoción. Con esta obra, Orígenes, además de purificar los LXX, ofreció a la Iglesia un texto griego uniforme y facilitó a los cristianos un arma poderosa en sus disputas con los judíos, mostrando qué había en el texto hebreo y qué no.

Comprendía la obra de Orígenes unos cincuenta volúmenes, pero nunca fue publicada íntegra. Fue llevada a la biblioteca de Cesarea de Palestina. Después de su muerte, San Pánfilo y Eusebio hicieron copias de la quinta columna. Desaparecieron el autógrafo origeniano y la célebre biblioteca de Cesarea cuando ésta fue conquistada por los árabes el año 638. Sólo queda casi íntegra la quinta columna y fragmentos del Salterio.

4. Recensiones posteriores.

La realidad fue que en las copias de la obra de Orígenes se iban omitiendo los signos críticos e iban aumentando las notas marginales. De donde el texto griego de los LXX vino a ser más oscuro que antes de Orígenes. Para subsanar este inconveniente, aparecieron dos nuevas recensiones: una atribuida a Exiquio, quizá el obispo mártir del año 311, y otra a Luciano, fundador de la escuela antioquena († 312).

La recensión de Exiquio se extendió por Egipto, y la de Luciano nos la conservaron los Padres antioquenos.

5. Los códices de los LXX.

Los principales son los ya conocidos: B, S, A, C; el Marcaliano (Q) del siglo VI, que se conserva actualmente en el Vaticano; el Vaticano-Veneto, del siglo VIII. Ascienden a 1.560.

Entre los manuscritos del Mar Muerto hay una colección de Profetas menores del siglo I p. C.

Son dignos de notarse los papiros, entre los que sobresale el de Ryland, del siglo II a. C. (el fragmento griego más antiguo, que contiene 15 versículos del Dt), y el papiro Fuad 266, que contiene asimismo un fragmento del Dt. y es casi de la misma época. Los papiros Chester Beatty (dos series), con fragmentos de Núm., Dt. e Is., del siglo II p. C., y de Gen., Is., Ez., Dan., Est., del siglo III. La colección Freer, del siglo III, que contiene los Profetas Menores y los Papiros de Oxirinco, del siglo III, que contienen fragmentos del Gen.

6. Ediciones impresas.

Son cuatro las ediciones principales: la Complutense, la Aldina, la Sixtina y la Oxoniense. La Complutense (Alcalá, 1522) reproduce, en general, la recensión de Luciano; la Aldina (Venecia, 1518), la de Exiquio; la Sixtina (Roma, 1586) se funda en el códice B; la Oxoniense, preparada por E. Grabe, F. Lee y G. Wigam (Oxford, 1707-1720), representa la origeniana, basándose en el códice A.

En el siglo XVIII comenzaron a surgir las ediciones críticas. El primero en llevar a cabo trabajo de tanta importancia fue R. Holmes, cuya obra continuó J. Parsons (1798-1827) sobre el texto de la Sixtina, con variantes de más de 300 códices.

La Universidad de Cambridge prepara desde 1873 una gran edición crítica basada en el códice B (ayudándose de S y A). Trabajan A. Brooke, N. MacLean y S. J. Tackeray.

La Universidad de Gottinga, bajo la dirección de A. Rahlfs y siguiendo las huellas del gran crítico de los LXX Pablo A. de Lagarde, prepara también su edición crítica desde el año 1908, atendiendo a las variantes de los códices agrupados en familias.

A. Rahlfs, en el año 1935, anticipó una edición manual para uso escolar.

7. Versiones arameas o Targumín.

BIBLIOGRAFIA

Díez Macho, A.: *Una copia de todo el Targúm jerosolimitano en la Vaticana.* EB 15 (1956) 446-447 Cf. Sef. 16 (1956) 2-3.

Idem: *En torno a la datación del Targúm palestinense.* Sef. 20 (1960) 3-16.

Idem: *Un nuevo manuscrito "palestinense" del libro de los Jueces entre los fragmentos de la Genizah de la Biblioteca Universitaria de Cambridge.* Sef. 23 (1963) 236-251.

Idem: *Targúm.* EncBibl. VI (1963) 865-881.

Idem: *Targúm y Nuevo Testamento, Melanges Eugene Tisserant* (Studi e Testi 231). Romae (1964) 153-185.

Idem: *La tesis de Kahle acerca de la antigüedad del Targúm Palestinense confirmada por Rabbi Menahem Kasher.* Boletín A. E. O. 1965, 101-106.

Kahle, P.: *The Cairo Genizah,* Oxford 1959[2].

Díaz, José Ramón: *Dos notas sobre el Targúm Palestinense. A) Una curiosa aproximación del Targúm Palestinense a S. Pablo* (Rom. 5, 12). *B) El altercado de Caín y Abel sobre la justificación en el mismo Targúm.* Sef. 19 (1959) 133-136.

Idem: *Targúm palestinense y Nuevo Testamento.* EB. 21 (1962) 337-342.

Le Deaut, R.: *Traditions targumiques dans le Corpus Paulinien?* B 42 (1961) 43-47.

Idem: *La nuit pascale.* Roma 1963.

McNamara, M.: *Novum Testamentum et Targum Palaestinense ad Pentateuchum.* VD. 45 (1965) 288-300.

Haag-Born-Ausejo: *Versiones de la Biblia. II. Versiones arameas,* o. c., 2001-2002.

Targum equivale a traducción, versión, y significa traducción aramaica de la Biblia hebrea.

Los targumín fueron haciéndose cada vez más necesarios a medida que el hebreo iba perdiendo fuerza de lengua viva. Ya en el destierro babilónico los judíos aprendieron el arameo, la lengua que entonces se hablaba en Mesopotamia, y fueron olvidando el hebreo, sobre todo las gentes sencillas del pueblo. En la época de Esdras se hablaban en Judea el hebreo y el arameo, pero el hebreo iba siendo ya privilegio de las personas cultas. La mayoría de los hijos de los matrimonios mixtos ya no hablaban hebreo.

Por eso, al introducir Esdras la lectura litúrgica de la Biblia, se hicieron necesarios los targumín, que primero fueron orales, luego orales y escritos, prevaleciendo finalmente los escritos.

La traducción aramea de la Ley se hacía verbalmente versículo por versículo, tras la lectura repetida del texto hebreo. El lector del hebreo o *qore* leía un versículo y el traductor arameo o *meturgeman* lo traducía. La traducción no debía ser ni demasiado literal ni excesivamente libre. Pero como la traducción se hacía para el pueblo, casi siempre venía a ser una paráfrasis.

Se conservan targumín de todos los libros del A. T. a excepción de Daniel, Esdras y Nehemías.

Los principales targumín escritos existentes en la actualidad son: Onqelos, Pseudojonatán o Jerosolimitano I, Fragmentario o Jerosolimitano II, Targum palestino completo o Neofiti I, todos del Pentateuco; Jonatán ben Uzziel para los Profetas anteriores y posteriores, y el Targum de los Hagiógrafos, exceptuados Daniel, Esdras y Nehemías.

Targum Onqelos.

No es el nombre del autor, como algunos han dicho, sino la deformación, la mala pronunciación del nombre Aquila. De la misma manera que Aquila fue una traducción griega servil del texto hebreo, así Onqelos fue traducción aramea servil del hebreo del Pentateuco.

Pertenece al siglo III. Se creyó que Onqelos era un targum palestinense, pero Kahle defendió su origen babilónico. Hoy, concediendo el texto vocálico a las Academias judías de Babilonia, se asigna a Palestina el texto consonántico.

Targum palestino completo o Neofiti I.

El targum palestino completo al Pentateuco estaba perdido desde el siglo XVI hasta que en el año 1956 fue descubierto por el R. P. Alejandro Díez Macho en la Biblioteca Vaticana. La identificación ha sido aceptada sin dificultad por los críticos.

Parece que proviene de la Geniza del Cairo, lo que le confiere un valor excepcional porque los fragmentos de dicha Geniza no suelen tener contaminaciones de arameo targúmico o talmúdico oriental como casi todos los manuscritos de arameo palestinense copiados por escribas europeos que ignoraban el arameo palestinense. El P. Díez Macho prepara la "editio princeps".

Fecha del Neofiti.

"Aunque la copia del Neofiti I sea relativamente reciente, el texto copiado es muy antiguo" (Díez Macho, Enc. Bibl. VI, 876). Todos cuantos de ello han escrito le asignan una antigüedad venerable, y como punto de convergencia general hablan del origen premísnico del Neofiti. Habría nacido entre el siglo I-II (Díez Macho y Albrigth), en el siglo I-II (*Le Deaut*). Rabbi Menahem Kasher, experto en literatura rabínica, escribe: "El origen de este Targum está en el principio de la edad del segundo Templo, y por

tanto es anterior a los midrashim halákicos, a las discusiones de los tanaim y a la Misná" (cf. Boletín A. E. O. a. c. 104).

El P. Díez Macho, en el artículo del citado Boletín, concluye: "El Targum palestinense del Neofiti es muy anterior a la Misná. Aquí tenemos una confirmación recentísima de una tesis de Kahle importantísima por sus consecuencias: se puede y debe echar mano del Targum palestinense para la exégesis del Nuevo Testamento y para el desarrollo de la halaká judía" (a. c. 106).

Importancia del Neofiti.

El descubrimiento del Neofiti es considerado por R. Kasher como inapreciable por su importancia para comprender muchas cosas ocultas, tanto de la Ley escrita como oral. Para él tiene más importancia que los manuscritos de Qumrán, puesto que los rollos de Qumrán pertenecen a los esenios, por lo que no alcanzaron gran eco en el mundo de la Torá, pero el Neofiti es un manuscrito todo él de fuentes judías y es quizás uno de los primeros targumín compuestos ya en tiempos de Esdras, que son la semilla de donde brotó toda la ley oral.

El P. Díez Macho, hablando de la importancia del Neofiti, dice: "Por la datación premísnica, por su utilización oficial en las sinagogas de Palestina, por reflejar la interpretación judía del A. T. y muchas ideas de la teología de la época, por la interpretación e ideas utilizadas por los hagiógrafos del N. T., el Targum palestino se convierte en un instrumento excelente de exégesis del N. T.

La importancia lingüística es grande porque el Neofiti sustancialmente representa la lengua de Palestina del siglo I, que es la lengua latente en el Nuevo Testamento. "Finalmente, el Neofiti sirve para trazar la historia del nacimiento y crecimiento del midras y exégesis en el judaísmo antiguo: el targumista no se contenta con traducir: comenta, no deja paso difícil sin darle un sentido; a veces se separa del texto hebreo; a veces, para armonizarle con otros textos de la Escritura o con la tradición, le da un sentido contrario al literal; otras veces, con el fin de incorporar ideas de tradición oral, da a un mismo texto sentidos distintos; con mucha frecuencia explica un texto bíblico por otro cronológicamente disparatado porque "todo en la Biblia es explicativo de la Biblia"; como es comentario popular, el *meturgeman* busca concretar los relatos dando a personas y lugares nombres propios que faltan en el texto hebreo" (Enc. Bibl., 878).

Los Targumín y el Nuevo Testamento.

Los Padres Le Deaut y McNamara han defendido tesis doctorales en el Pontificio Instituto Bíblico sobre los Targumín y el Nuevo Testamento, lo cual es buena prueba de la importancia del tema.

El P. McNamara afirma que en tiempos de Cristo se acostumbraba a hacer paráfrasis arameas a las secciones del Pentateuco y de los Profetas que se leían en la liturgia sinagogal, y de ahí deduce la posibilidad e incluso la probabilidad de que algunas partes de los targumín fueran recitadas en las Sinagogas, con lo que tendríamos en ellos la palpitante religión judía en tiempos de Cristo.

El mismo autor hace un estudio de los textos verdaderamente representativos que relacionan el N. T. con el Targum Palestinense (T. P.). Ejemplos: San Pablo, en 2 Tim. 3, 8, aduce una tradición sobre Jannes y Mambres que se encuentra en el T. P. y, en la forma usada por San Pablo, sólo en el T. P.

En 2 Cor. 3, 17, dice: "Dominus autem Spiritus est." El P. Le Deaut ya había afirmado que el Apóstol sigue al T. P., pero parece ser que hay mayor relación, pues en el mismo T. P. se dice que Moisés habló en el Tabernáculo "cum Spiritu". Este Espíritu, en el contexto judío del T. P., es el mismo Dios que se revela. Al afirmar San Pablo que Dios es Espíritu parece seguir la tradición litúrgica rabínica y quiere afirmar que el Dios que habló a Moisés es el mismo Espíritu que ahora puede iluminar a los judíos acerca del papel que la Ley y Moisés tienen en la economía divina.

El P. McNamara saca de su trabajo algunas conclusiones, de las que recogemos las siguientes:

a) Las relaciones entre el T. P. y el N. T. son múltiples.

b) El N. T. parece citar expresiones del T. P. o referir alguna interpretación del T. P.

c) Las secciones del Pseudojonatán son antiguas y su ausencia en otros textos del T. P. se debe a un expurgue posterior.

d) El libro del N. T. que guarda más relación con el T. P. es el Apocalipsis. La razón puede ser que San Juan, al querer expresar la nueva liturgia de la redención, la toma de la liturgia judía conservada en parte en la paráfrasis del T. P. (cfr. a. c. 297-299).

Otro autor que también ha estudiado las relaciones entre el T. P. y el Nuevo Testamento es el P. José Ramón Díaz. Los textos examinados en los que pretende encontrar afinidad de pensamiento y de forma entre el Targum Palestinense y el N. T. son: Jn. 4, 15 y T. P. a Gen. 28, 10; 1 Pe. 1, 12 y T. P. a Gen. 28, 11; Rom. 8, 6 y T. P. a Gen. 6, 3; Jn. 7, 39-45 y T. P. a Gen. 5, 3.

Sirva un solo ejemplo: Ef. 4, 22-25, T. P.: "y los ojos de ambos se iluminaron y conocieron que estaban desnudos porque habían sido desvestidos de la vestidura fragante en que habían sido creados" (a. c. 430).

Conclusión.

Son muchos los capítulos comunes entre el T. P. y en general entre la literatura targúmica y el N. T. Expresiones como "Padre que está en los cielos", "Beatus venter qui te portavit et ubera quae suxisti", se leen en el T. P. y en el N. T. En ambos se habla casi de la misma manera del premio que ha de recibirse en este siglo y en el futuro.

La tradición litúrgica y doctrinal judaica que aparece en los targumín se ha tenido relegada al olvido casi totalmente. Pero la importancia y también la actualidad, son grandes. "La importancia de los targumín difícilmente puede exagerarse" (Paul Kahle, o. c. 208).

8. Versiones siríacas

BIBLIOGRAFIA

Voste, J. M.: *Projet d'une edition critico-eclésiastique de la Pessitta sous Leon XIII.* B 28 (1947) 281-286.

Clack, M.: *The NT Peshitta and its Predecesors.* BStNTSoc. 1950, 51-62.

Vööbus, A.: *Studies in the History of the Gospels Text in Syriac.* Lovaina 1951.

Nober, P.: *Versioni siriache della Bibbia.* EncCatt. 11 (1953) 741-745.

Spadafora, F.: *Siriacas (versiones).* Diccionario bíblico. Barcelona 1959, 562-564.

Haag-Born-Ausejo: *Versiones de la Biblia III. Versiones siríacas.* Ob. cit., 2002-2006.

La Peshitta (común, vulgar o, también, sencilla) es la versión siríaca más célebre. Son oscuros sus orígenes. Para San Efrén sabemos que ya en el siglo IV era una versión vieja. Es obra de varios autores, probablemente judíos convertidos al Cristianismo, y sus partes más antiguas parecen datar del siglo I ó II p. C. Es versión del texto hebreo, pero valiéndose también de los targumín. Contiene, por tanto, sólo el Antiguo Testamento. En general, es una versión fiel.

Existe otra versión siríaca del Antiguo Testamento hecha de los LXX por Pablo de Tella en el siglo VII. Sigue literalmente el texto griego.

En cuanto al Nuevo Testamento, hay que destacar al Diatessaron compuesto por Taciano, siro, hacia el año 170, fundiendo en uno los cuatro Evangelios (armonía). Tiene la importancia de ser la primera versión del Nuevo Testamento.

En el siglo IV se tradujeron separadamente los cuatro Evangelios. En el siglo V, Rábulas, Obispo de Edesa (412-435), tradujo los Evangelios y los unió al Antiguo Testamento, quedando así la Peshitta completa.

Los Padres Dominicos de Mosul hicieron durante los años 1887-91 una edición de la Peshitta del Nuevo Testamento, que fue bien recibida por la crítica, pero todavía no existe edición crítica de la Peshitta completa. La preparan los Padres del Instituto Bíblico.

9. VERSIONES LATINAS.

A. *Versiones latinas prejeronimianas.*

BIBLIOGRAFIA

LAGRANGE, M. J., y LYONNET, St.: *Critique Textuelle.* París 1935, 240-281; 421-436, etc.
BELLET, P.: *La edición de la "Vetus Latina" por los monjes de Beuron.* EstBíbl 9 (1950) 83.
PENNA, A.: *Latine versioni della Bibbia.* EncCatt 7 (1951) 941-943.
BOTTE, B.: *Versions latines anterieures a St. Jerome.* DBS 5 (1951) 334-347.
AYUSO MARAZUELA, T.: *La Vetus Latina Hispana.* Madrid 1953.
HAAG-BORN-AUSEJO: *Versiones de la Biblia VI. Versiones latinas.* Ob. cit., 2007-2008.
CANTERA, J.: *La Vetus latina y el texto masorético. Hipótesis de una revisión de la Vetus latina a base del texto hebreo.* Sef. 23 (1963) 252-264.
IDEM: *Puntos de contacto de la Vetus latina con la recensión de Luciano y con otras recensiones griegas.* Sef. 25 (1965) 69-72.
IDEM: *Puntos de contacto de la Vetus latina con el Targúm arameo y con la Pesitta. Hipótesis de un origen targúmico de la Vetus latina.* Sef. 25 (1965) 223-240.

La lengua de la Iglesia primitiva fue el griego. La Iglesia romana usó el griego hasta mediados del siglo III. Al mismo tiempo, en las provincias occidentales del Imperio Romano (en Africa Proconsular, en España, y fuera de Roma, en Milán, por ej.) el latín era la lengua utilizada corrientemente por la gente sencilla. Se hacía, pues, necesario traducir la Biblia al latín.

Hacia el año 180 existía ya una versión latina de la Biblia, al menos parcial, como nos lo demuestra el testimonio de los Mártires de Numidia. Preguntados por el Procónsul qué es lo que poseen, responde uno de ellos: "Los libros y las cartas de San Pablo, varón justo." Estos Mártires eran gentes de la Numidia, donde el latín era obligatorio en las asambleas municipales, en los tribunales y en el ejército. Eran gente sencilla que se contentaría con saber una sola lengua.

Por las citas de Tertuliano sacamos la misma conclusión: Hacia fines del siglo II estaban traducidos al latín por lo menos bastantes libros de la Biblia. A la muerte de San Cipriano (258) toda la Biblia estaba traducida al

latín. En la misma época, en Roma, Novaciano utilizaba una versión latina. Esta versión latina, según el P. Vaccari, estaba ya en uso en Roma y difiere bastante de la de San Cipriano.

B. *Número, patria y fecha de las versiones.*

No existe acuerdo entre los autores sobre el problema de la unidad o pluralidad de las versiones latinas prejeronimianas. Nombres famosos militan en una y otra sentencia. Entre los que admiten que solamente había una sola versión latina (la Vetus latina) se encuentran Cornely, Gregory, Hagen, Kenyon, Sabatier, Tischendorf, Zimmer, Bellet, Höpfl-Leloir, De Bruyne. Este último dice: "Cito algunos libros de los que ciertamente no hay más que una versión primitiva: los Profetas, Tob., Sab., Ecclo, Mac. y Act." (BALCL. 2 (1938) 2. n. 1).

Podemos sintetizar con el P. Bellet los argumentos de esta sentencia así: "Las múltiples variantes coinciden maravillosamente con las variantes del texto griego, de modo que no podrá hablarse de varias versiones sino de diferentes recensiones o correcciones más o menos completas según los códices griegos, pero siempre a base de la misma y única versión latina."

Otros, quizá en número mayor, admiten dos o más versiones distintas ya desde el principio. Así Jacquier, Kaulen, Lagrange, Merk, Nestle, Prado, Roberts, Vaccari, Vogels, Von Soden, Ziegler, Haag. Uno de los más entusiastas defensores de esta sentencia fue el Dr. Ayuso, quien aduce los siguientes argumentos: "La diversidad de las provincias del Imperio, la propia idiosincrasia de cada una de ellas, la dificultad de las comunicaciones, las necesidades de la evangelización, la antigüedad de sus Iglesias...; las versiones de los textos bíblicos al latín, lengua universal de Occidente, tuvieron que florecer en los distintos países adonde llegó la civilización romana." "Sin salir de esta obra (la Vetus latina hispana) podremos ver en varias ocasiones distintas versiones latinas prejeronimianas, imposibles de reducir a unidad numérica por mucho margen que se quiera conceder a la labor de posibles revisores" (cfr. 145-146 y 151).

Parece, pues, que había por lo menos, dos versiones latinas: una en Africa, la de los Mártires Escilitanos, Tertuliano y San Cipriano, y otra en Roma, la de Novaciano y la del clero romano. La primera se llama Africana; la segunda, Europea, pues aunque se usaba en Roma, no consta que allí se compusiera.

La Africana surgiría hacia el 150; la Europea, a finales del siglo II o comienzos del III.

Los Benedictinos de Beuron están editando la Vetus Latina en general.

C. *Otros problemas de la Vetus Latina.*

1. La Vetus Latina responde, en principio, al texto griego de la versión de los LXX en su forma prehexaplar. Las variantes de las antiguas versiones latinas con el texto hebreo son consideradas por el Dr. Cantera como lecciones de una antigua versión griega, que de hecho no existen en los códices griegos, pero que se han perpetuado en las versiones latinas. (Cfr. Sef. 25 (1965) 72 ss.)

2. Por los puntos de contacto encontrados por Jesús Cantera entre la Vetus Latina y el Targum arameo y la Peshitta, lanza la hipótesis de un posible origen targúmico de la Vetus Latina. Las conclusiones son las siguientes:

a) Es muy probable la existencia de una versión latina oral de la Biblia entre los judíos de la Diáspora.

b) No son demasiado convincentes los testimonios y pruebas que pueden aducirse para pensar que también existió entre los judíos una versión bíblica latina escrita, base u origen de la Vetus Latina cristiana.

c) La Vetus Latina judía, caso de haber existido por escrito, es independiente de la cristiana, salvo la única relación de su fuente común. (Cfr. sef. 25 (1965) 223-240).

3. El Dr. Cantera plantea otro problema: la hipótesis de una revisión de la Vetus Latina a base del texto hebreo. Efectivamente, las coincidencias de las antiguas versiones latinas con el texto hebreo parecen favorecer esta revisión. Pero esta hipótesis no parece probable por las siguientes razones: a) Por carecer de fundamento la hipótesis de que esa revisión fuese debida a necesidades surgidas de la polémica judeo-cristiana; b) Por numerosos casos en que esas variantes responden a una lectura defectuosa del hebreo; c) Porque esas lecciones de la Vetus Latina hallan casi siempre confirmación en manuscritos griegos. (Cfr. Sef. 23 (1963) 252-253.)

D. *La Vetus Latina Hispana.*

Además de las versiones latinas prejeronimianas, Africana y Europea o Itala, hubo otra versión latina llamada Hispana.

En el año 1953 el Dr. Ayuso comenzó la edición de esta Vetus Latina Hispana. "Por Vetus Latina Hispana se entiende el texto bíblico que en España corría desde la Edad Apostólica hasta que le suplantó la Vulgata" (Ayuso, o. c. 330).

La romanización de la Península Ibérica, la cultura hispanoromana, la cultura indígena, la conversión a la fe y el origen apostólico de la Iglesia

española, la propagación del cristianismo y la vitalidad de la Iglesia española con su gran cultura latina, ya desde sus orígenes, son base "a priori" y antecedentes importantes que suponen una exigencia racional de una Vetus Latina Hispana. (Cfr. Ayuso, o. c. 317-326).

Pero es que la realidad de una Vetus Latina Hispana se impone "a posteriori". De las citas de los Padres y escritores eclesiásticos españoles de la antigüedad, como Gregorio de Elvira, Prisciliano, Juvenco, San Paciano de Barcelona; de las notas marginales de la Vetus Latina que se hallan en varios códices españoles de la Vulgata; de las mismas interpolaciones incrustadas dentro del texto latino que no es de la Vetus Latina general; de la liturgia mozárabe, que usa generalmente el texto de la Vulgata, pero influenciado de la Vetus Latina y que algunas veces es claramente un viejo texto prejeronimiano, deduce el Dr. Ayuso que:

a) Existe una Vetus Latina Hispana distinta de la Itala (Europea) y de la Africana.

b) No existe una Vetus Latina Hispana única. De algunos libros corrían por España distintas versiones latinas prejeronimainas.

c) Hoy por hoy no se puede probar con certeza la existencia de una versión española total y uniforme de la Sagrada Escritura. (Cfr. o. c. 14 y 327-331.)

10. LA VULGATA DE SAN JERÓNIMO.

BIBLIOGRAFIA

BERGER, S.: *Histoire de la Vulgate pendant les premières siècles du Moyen Age.* París 1893.

QUENTIN, H.: *La critique de la Vulgate.* Rben. (1906) 257-260.

IDEM: *Memoire sur l'etablissement du texte de la Vulgate.* I Octateuque. Roma 1922.

IDEM: *La Vulgate a travers les siecles et sa revision actuelle.* Roma 1926.

SALMON, P.: *La revision de la Vulgate. Etats de travaux, difficultès et resultats.* Roma 1937.

BOVER, J. M.: *La Vulgata en España.* EstBíb 1 (1942) 11-40, 167-185.

AYUSO, T.: *El texto de la Vulgata.* EstBíb 5 (1946) 137-169.

MUÑOZ IGLESIAS, S.: *El decreto tridentino sobre la Vulgata, y su interpretación por los teólogos del siglo XVI.* EstBíb 5 (1946) 137-169.

a) Cualquiera que conociera un poco la lengua griega se creía con derecho a corregir la traducción latina que poseía. Surgió así gran variedad y confusión de lecturas latinas de la Biblia que representaban un gran inconveniente para la lectura pública, para el uso litúrgico, para la enseñanza catequética y para las controversias con judíos o herejes. Se imponía una

nueva versión latina unificadora. El Papa San Dámaso encargó a San Jerónimo esta difícil tarea hacia el año 382.

San Jerónimo nació en Estridón hacia el año 347. Estudió en Roma bajo la dirección del gramático Donato y marchó al Oriente donde llevó una vida de asceta en el desierto de Calcis. Escuchó a San Gregorio Nacianceno en Constantinopla y aprendió hebreo. En el 382 fue a Roma, donde recibió el ensargo de revisar la traducción latina. El 385 comienza la visita de los Santos Lugares y se establece definitivamente en Belén. Después de consultar a varios Rabinos, entre ellos Baranina, comienza la traducción del hebreo. Está frecuentemente enfermo. Muere el año 420.

b) *Obra de San Jerónimo.*—Es doble: una de revisión y otra de traducción.

Obra de revisión.—El año 383, por mandato de San Dámaso, revisa en Roma los cuatro Evangelios, y con toda probabilidad el resto del Nuevo Testamento. Se vale de un texto griego afín a los códices S y B. En este mismo tiempo revisa apresuradamente el Salterio sobre el texto de los LXX. Es el Salterio romano.

Entre los años 386-88, revisó, en Belén, todos los libros protocanónicos del A. T. sobre el texto hexaplar de Orígenes. Ha llegado poco a nosotros, pero sí el Salterio, llamado galicano, por haberse extendido principalmente por las Galias en el siglo VIII. Es el que tenemos en la Vulgata y en el Breviario desde la reforma de San Pío V.

Obra de traducción.—No contento con la revisión hecha, y conociendo perfectamente el hebreo, se propuso hacer una traducción directa del hebreo. Había visitado los Santos Lugares para conocer mejor la localización de los nombres de la Biblia, las costumbres y los usos palestinenses. Nadie entonces mejor preparado que él. Quiso ofrecer a los críticos un texto seguro y fiel, y poner en manos de los católicos el verdadero y genuino sentido del original que los colocara en igualdad de circunstancias en sus disputas con los judíos. Pero tradujo solamente los protocanónicos del Antiguo Testamento, Tobías, Judit y fragmentos de Daniel.

Tenemos, pues, en la Vulgata:

Nuevo Testamento: los Evangelios de la Vetus Latina, corregidos por San Jerónimo y, probablemente, el resto del N. T.

Antiguo Testamento: los protocanónicos traducidos directamente del hebreo por San Jerónimo, menos el Salterio que es el Galicano (hexaplar revisado). Los deuterocanónicos Tob., Jud. y fragmentos de Daniel traducidos

por San Jerónimo del hebreo o del arameo. Los demás son de la Vetus Latina.

En su traducción se propuso respetar los siguientes principios: a) Antes de traducir, entender el texto; b) preocuparse más del sentido que de las palabras (traducción fiel, no servil); c) no despreciar la elegancia del latín.

Realizó esta obra entre los años 390-406, comenzando con Samuel, Reyes y terminando con Judit.

11. Historia de la Vulgata hasta el Concilio de Trento.

a) Algunos, como Rufino, consideraron a San Jerónimo como falsario y hereje. Hasta se le opusieron sus amigos, como San Agustín y, en general, cuantos admitían la inspiración de los LXX o le profesaban una exagerada estima. Por otra parte, la nueva traducción no adquirió la consagración oficial del Magisterio eclesiástico. Lo de San Dámaso había sido un asunto particular. En la misma Roma, San León Magno no utilizaba la traducción de San Jerónimo más que como complemento de la Vetus, y en el siglo VI San Gregorio Magno, en sus Morales, concedía la misma autoridad a las dos traducciones latinas. Esto ya fue un paso importante.

Hubo otros que saludaron alborozados la nueva versión, como el presbítero Sofronio. Lucinio Bético, español, mandó emisarios a Palestina para que copiasen fielmente la versión jeronimiana y se la trajesen. El mismo San Agustín, poco después de la muerte de San Jerónimo, la usaba. Se usa en el siglo IV en muchos comentarios. En el siglo VI se difunde por Francia, Africa, Italia, España. Hacia la mitad del siglo VII había llegado a todas las Iglesias latinas, como consta por San Isidoro de Sevilla. Hacia fines del siglo VIII era comunísima. En el siglo IX se adoptó en las Galias el Salterio hexaplar (de ahí el nombre galicano) que incomprensiblemente hemos venido usando existiendo el traducido directamente del hebreo por San Jerónimo.

b) *Corrupción y corrección.*—A medida que se iba extendiendo, se iba también corrompiendo la Vulgata. Copistas y correctores habían deformado la traducción de San Jerónimo, mezclándola con las antiguas. De esto mismo se quejaba ya el Santo Doctor en su tiempo. La corrupción fue universal, como lo demuestran las distintas familias de códices: italianos, españoles, insulares, franceses. Se hizo necesaria la corrección del texto.

En el siglo VI *Casiodoro,* abad de Vivari (Calabria), fue el primero que intentó una corrección dando a sus monjes normas para transcribir correctamente la Vulgata. Al final del siglo VIII, *Alcuino,* abad de Tours e inglés de origen, por mandato de Carlomagno, emprendió una nueva corrección

literaria y gramatical, principalmente valiéndose de los códices italianos. Alcanzó gran difusión.

Por el mismo tiempo, *Teodulfo,* obispo de Orleans y visigodo de origen, revisó la Vulgata valiéndose de códices españoles. Contaminó a la anterior, aunque tuvo poca difusión.

En España también hubo recensión. La efectuó el obispo *Peregrino,* de sede y época desconocidas, aunque algunos lo identifican con el monje Baquiario (fines del siglo IV y principios del V). Se relaciona esta recensión con los emisarios de Lucinio a San Jerónimo y, sin duda alguna, es la base de la teodulfiana. Los códices de esta recensión serían o el Cavense (De Bruyne) o el Legionense (Bover).

En el siglo XIII la Universidad de París publicó la llamada Biblia parisiense fundándose en la recensión de Alcuino, con adiciones pero con pocas correcciones. Es mérito suyo haberla publicado con la división de capítulos de Esteban Langhton. Los Dominicos y Franciscanos publicaron los Correctorios bíblicos. El texto latino continuaba el mismo, pero al margen se publicaban las variantes de los diversos códices con el juicio crítico.

c) *Ediciones impresas.*—El primer libro impreso fue la Biblia Vulgata. Desde 1450 hasta 1500 se imprimió un centenar de veces, pero se limitaron a editar el texto parisiense sin anotaciones críticas. La primera edición fue impresa por Gutenberg en Magnuncia el año 1425 y se la conoce con el nombre de Biblia Mazarina por la biblioteca donde se conserva. Siguieron la Vicentina (1476), la Complutense (1522), etc. Las ediciones críticas comienzan propiamente con Roberto Esteban (1528), quien utiliza numerosos manuscritos antiguos, colecciona cuidadosamente las variantes y divide el texto en versículos. De 1528 a 1557 hizo nueve ediciones.

12. Autenticidad de la Vulgata según el Concilio Tridentino.

BIBLIOGRAFIA

VOSTÉ, J.: *La Volgata al Concilio di Trento.* B 27 (1946) 301-319.
SUTCLIFFE, E. F.: *The Council of Trent on the Authenticity of the Vulgate.* JThSt. 49 (1948) 35-47.

Existían muchas ediciones de la Biblia. Conocemos las antiguas versiones latinas y las recensiones de la Vulgata. Habían surgido también con el Renacimiento nuevas traducciones latinas. No había un texto uniforme y la confusión era la nota dominante. La Vulgata era rechazada por los Protestantes. Para terminar con estos males de aquellos tiempos de públicas discusiones religiosas, el Concilio Tridentino habló de la Vulgata en la

sesión IV del 8 de abril de 1546. Por la mañana había definido el Canon de libros inspirados; por la tarde, en documento disciplinar, declaró solemnemente la autenticidad de la Vulgata (cfr. EBB. 46 y ss.).

Sentido de la autenticidad de la Vulgata.

La autenticidad de un documento puede ser doble: jurídica y crítica. En Derecho un documento se llama auténtico cuando es válido y apto para hacer fe en un juicio. En Crítica, un documento es auténtico cuando es del autor al que se le atribuye, y si se trata de una versión, cuando está conforme con el original. En ambos sentidos se entendió en el pasado la autenticidad de la Vulgata.

Ahora bien, el Concilio Tridentino entiende la autenticidad de la Vulgata en sentido jurídico, es decir, le reconoce toda la fuerza probativa en materia de fe y costumbres. Esto, que antes era oscuro y discutido, quedó clara y definitivamente zanjado por Pío XII en la *Div. Affl. Sp.* (cfr. EBB. 560) con estas palabras: "Y, por tanto, este género de autenticidad no se llama primariamente crítica sino más bien jurídica."

Que el Concilio no entendió la autenticidad en sentido crítico lo prueba el hecho de que los Padres del Concilio mandaron hacer una edición de la Vulgata lo más correcta posible, y del fin que con este decreto se propuso: acabar con las dudas y disensiones.

Es cierto, por otra parte, que el Concilio no podía conferir a la Vulgata tal autoridad si estuviese en disconformidad con los originales inspirados o estuviese llena de errores. Supone, pues, el Concilio, que la Vulgata está conforme sustancialmente con el original y exenta de errores en materia de fe y costumbres. Y basa la declaración de esta autenticidad en el "largo uso de tantos siglos" que la Iglesia hizo de la Vulgata. Al ser la Iglesia infalible no pudo valerse de una fuente errónea.

Los originales hebreo y griego y las demás versiones no son objeto del decreto. Ni se tocan, ni mucho menos se rechazan. Se pidió la revisión de los textos originales, que no se pudo realizar entonces, pero que se está haciendo en la actualidad. Pero es absolutamente cierto que el Concilio no intentó admitir la supremacía de la Vulgata sobre los textos originales. El Concilio rechazó enérgicamente la petición de que se prohibiese hacer versiones en lenguas vulgares.

Resumiendo.—Entre las versiones latinas, el Concilio escogió la más perfecta, la Vulgata, y la declaró auténtica. Esta autenticidad es directamente jurídica, indirectamente crítica. En virtud de su autenticidad la Vul-

gata está exenta de todo error en materia de fe y costumbres y se puede utilizar como tal en el uso público: predicación, comentarios, etc. Privadamente se pueden seguir los originales.

La conformidad con los originales es sustancial. Se puede dar el caso de que haya un texto dogmático en el original y no en la Vulgata. Dicho texto es dogmático y está contenido en la Sagrada Escritura. O que se encuentre en la Vulgata y no en el original. En este caso el argumento sacado de dicho texto no será escriturístico, sino de Tradición.

En todo caso los originales conservan todo su valor y categoría indiscutibles.

El decreto de autenticidad de la Vulgata no es dogmático, sino disciplinar.

13. Ediciones de la Vulgata después del Concilio Tridentino.

El Concilio nombró una Comisión para publicar la Vulgata "quam emendatissima". Pero antes de que se publicase la Biblia de la Comisión Tridentina, el dominico J. Henten, por mandato de Carlos V y por encargo de la Universidad de Lovaina, publicada en 1547 una nueva edición de la Vulgata valiéndose de la R. Esteban que retocó a base de 28 códices manuscritos y de varios ejemplares impresos. Se la llamó la Biblia lovaniense y fue veinticinco veces impresa viviendo su autor. A la muerte de Henten la publicó nueve veces más F. Lucas de Brujas.

a) *Edición Sixtina.*

La Comisión tridentina terminó su trabajo el año 1588. Se consultaron varios códices, entre ellos el Amiatino. Pero no agradó a Sixto V, quien rechazó muchas de las correcciones hechas, publicando un texto imperfecto muy semejante al lovaniense.

b) *Edición Clementina.*

No gustó a la Comisión la Vulgata Sixtina. Por eso, el mismo año de la muerte de Sixto V (1590) se pensó y comenzó a trabajar en una nueva edición que se publicó el año de 1592 bajo el Pontificado de Clemente VIII, pero con el nombre de Sixto V. En esta edición colaboró entre otros Cardenales el español F. Toledo. El año 1604 se la llamó Sixto-Clementina. Es mejor que la Sixtina, pero inferior a la preparada por la Comisión de 1588.

Esta Sixto-Clementina es la que está en uso y de la que se han hecho varias ediciones: Loch (Ratisbona, 1849-1911); Fillion (París, 1887-1930[10]); Hetzenauer, O. F. M. Cap (Insbruck, 1906; Ratisbona, 1914); Gramatica (Milán, 1914; Roma, 1930[3]); Colunga-Turrado (Madrid, 1946; 1959[3]).

c) *Edición benedictina.*

En el siglo XIX comenzaron los intentos de una edición crítica de la Vulgata. Recogieron mucho material los barnabitas Ungarelli y Vercellone, y los célebres críticos Heyes-Tischendorf y sobre todo Wordsworth-White desde 1889, quienes han publicado ya varios volúmenes y, en 1911, White, una edición incompleta.

La Santa Sede también se ha preocupado directamente de la edición crítica de la Vulgata. En 1907 San Pío X encomendó a los Benedictinos la tarea de corregir la Vulgata publicando un texto lo más semejante posible al primitivo de San Jerónimo. Se constituyó una comisión benedictina presidida por Aidano Gasquet. Pío XI (1933) fundó con el mismo fin la Abadía Benedictina de San Jerónimo en Roma. Nombró Abad a Enrique Quentin.

El Octateuco (Gen.-Rut), revisado por Quentin, fue publicado: Prolegómenos y Gen., en 1926; Ex. y Lev., en 1929; Num. y Deut., en 1936; Jos. Jdc. y Rut, en 1939. En el año 1953 se llegaba ya hasta los Salmos. El método seguido por Quentin para el Octateuco es el siguiente: Escogió tres de los mejores códices representativos de otras tantas familias, G (española) siglos VI-VIII; A (prealcuiniana), siglos VII-VIII; O (teodulfiana), siglos VII-VIII. Lo que falta en G de Jdc. y Rut lo sustituyó por V (Vat-Guelf.) siglo V. Cuando concuerdan los tres, ésa es la lección adoptada; cuando concuerdan dos contra uno, se prefiere la de los dos; cuando la lección de uno contra dos está avalada por otros buenos códices y por razones de crítica interna, se prefiere su lección. En otros casos se recurre a la crítica interna, aunque teniendo en cuenta los códices. El método no agradó a muchos críticos, pero, según el P. Vaccari, el texto establecido difícilmente podrá superarse. Basta decir, para percatarse de la labor realizada y de la trascendencia que, sobre todo para el A. T., puede tener, que el texto de Quentin del Génesis se aparta de la edición Clementina cerca de mil veces.

14. Códices de la Vulgata.

Ascienden a unos ocho mil los códices de la Vulgata. Los más antiguos pertenecen al siglo V; los más modernos, a los siglos XII-XIII. Estos últimos carecen de importancia crítica.

Se distribuyen en tres familias: italianos, españoles, insulares. A los que hay que añadir los de las recensiones de Alcuino y Teodulfo.

A. *Códices italianos.*

A, *Amiatino.*—Desciende de la recensión de Casiodoro y data del s. VII y comienzos del VIII. Se conserva en la Biblioteca Laurenciana de Florencia. Abarca toda la Biblia. Hasta el año 1786 estuvo en la Abadía de Monte Amiate, y de ahí su nombre. Según la crítica es el mejor de todos y el que más se acerca al texto original de S. Jerónimo.

F, *Fuldense.*—Siglo VI (541-546). Escrito por mandato de Víctor, obispo de Capua, fue llevado por S. Bonifacio a Fulda (Alemania), donde se encuentra. Contiene todo el Nuevo Testamento. Los Evangelios están en forma de armonía taciana.

Contiene los Evangelios, el S (Sangalense) de los ss. V-VI, y el Mediolanense, del siglo VI, entre otros.

B. *Códices españoles.*

C, *Cavense.*—Es del s. IX. Contiene toda la Biblia y se encuentra actualmente en la Abadía de Cava dei Tirreni.

L, *Gótico Legionense.*—Del año 690. Se conserva en la Colegiata de S. Isidoro de León. Toda la Biblia. El obispo F. Trujillo envió, el año 1587, a los correctores de la edición Sixtina las variantes de este códice.

T, *Toledano.*—Siglo X. En la Biblioteca Nacional de Madrid. Toda la Biblia. Cristóbal Palomares, el año 1588, envió las variantes a los correctores de la Sixtina.

X, *Complutense.*—Siglo X. En la Biblioteca Nacional de Madrid. Toda la Biblia.

G, *Turonense.*—Siglos VI-VII. Antes estaba en la Catedral de Saint Gatien de Tours; ahora en la Biblioteca Nacional de París. Contiene el Pentateuco.

V, *Vaticano-Guelferbitano.*—Palimsexto (Etimologías de S. Isidoro en el s. VIII). Contiene Jdc. casi entero; fragmentos de Rut (finales del s. V) y Job (s. VI). Se conserva parte en el Vaticano y parte en Wolfenbütel.

C. *Códices insulares.*

L, *Lichfeldense.*—Siglos VII-VIII. En Lichfield. Mt., Mc. y Lc. 3, 9.

Q, *Quenanense.*—Siglos VII-VIII. Dublín. Los Evangelios.

D. *Códices de la recensión alcuiniana.*

K, *Carolino.*—Museo Británico.

P, *Paulino.*—S. Pablo Extramuros, Roma.

V, *Valicellano.*—Biblioteca Valiceliana, Roma.

Los tres contienen toda la Biblia y pertenecen al s. IX.

E. *Códices de la recensión teodulfiana.*

El principal es el O, Otoboniano. Data del s. VII y se conserva en la Biblioteca Vaticana. Su contenido es el Heptateuco. Quentin dice que su origen es desconocido. Los benedictinos de Beuron afirmaron en 1939 que era italiano. El Dr Ayuso (EstBíb 1943, 51-54) defiende el origen español.

POLÍGLOTAS.

Se llaman Biblias Políglotas las ediciones de la Sagrada Escritura en varias lenguas, además del original. Cuatro son las principales:

a) *La complutense.*—Fue publicada el año 1520 en Alcalá de Henares, por inspiración y a expensas del Cardenal Cisneros, Arzobispo de Toledo. Consta de seis volúmenes. De esta primera Políglota se hicieron 600 ejemplares.

b) *La de Amberes o Regia,* se publicó en Amberes entre los años 1569-1572. Fue patrocinada por Felipe II (regia) y dirigida por Benito Arias Montano. Es superior a la complutense.

c) *La Parisiense,* fue sufragada por el abogado Miguel de Jay, y se imprimió en París en los años 1629-1645. La dirigió Juan Morin y consta de diez volúmenes.

d) *La Londinense o Waltoniana,* editada en Londres en los años 1654-1657, por el Obispo anglicano Walton, es la mejor de todas.

Además de estas cuatro Políglotas, llamadas mayores, se han editado otras menores, como la Tetraglota de F. Vigouroux (París, 1898-1909).

Desde hace unos años se está preparando la Políglota Matritense, de la que han salido ya varios volúmenes.

CAPITULO IV

Crítica textual

BIBLIOGRAFIA

QUENTIN, H.: *Essais de critique textuelle.* París 1926.
COLLOMP, P.: *La Critique des textes.* París 1931.
LAGRANGE, M.-J., y LYONNET, St.: *Critique Textuelle.* 2 vols. París 1935.
CLARK, A. C.: *Recent developments in textual Criticism.* London 1946.
GIL ULECIA, A.: *Actualidad de Crítica Textual neotestamentaria.* EstBíb (1950) 235-243.
WILLIAMS, C. S. C.: *Alterations to the Text of the Synoptic Gospels and Acts.* Oxford 1951.
CAZELLES, H.-GRELOT, P.: *Las reglas... cap. II: La crítica textual,* o. c., 122-136.
DRIVER, G. R.: *Glosses in the hebrew text of the Old Testament.* Lovaina 1957.

Ya hemos hablado de las muchas variantes que, tanto en el original como en las versiones, han surgido en el decurso de los siglos. De hallar, en lo posible, el texto original, descubriendo las causas de las variantes, se preocupa la Crítica Textual. Podemos definirla: Es el arte de restablecer el texto primitivo.

Los primeros que se dedicaron a la Crítica Textual fueron R. Simón y J. Astruc. Después, de ella se han valido los racionalistas para impugnar el origen divino de la Sagrada Escritura. Por esta causa, durante algún tiempo la Crítica Textual fue algo vitando para los católicos. (Cfr. EBB. 104 y 271). Pero es claro que si utilizada con fines tendenciosos puede producir efectos deplorables, utilizada debidamente reporta grandísimas ventajas para el texto sagrado y, por tanto, para la exégesis del mismo.

De la importancia de la Crítica Textual escribe Pío XII en la *Div. Affl. Spiritu* (cfr. EBB. núm. 559).

Examinaremos: *a)* Las causas de las alteraciones, y *b)* Las reglas para restituir el texto primitivo.

A. *Causas de las alteraciones.*

Los cambios introducidos en la transcripción del texto, unos son voluntarios; otros involuntarios.

Los involuntarios se deben:

a) *A la vista.*—El copista no leyó bien, o porque las letras no estaban claramente escritas y confundió unas letras por otras, o porque leyó de un golpe la palabra, sin fijarse bien en cada una de las letras (cfr. Rom. 6, 5).

b) *Al oído.*—Entendió mal cuando le dictaban (cfr. 1 Cor. 12, 27), o transcribió mal debido al itacismo.

c) *A la memoria.*—No retuvo bien las palabras oídas o leídas o completó el pasaje con lugares paralelos. (cfr. Mt. 6, 24; Mc. 9, 29).

La omisión de una letra, sílaba, palabra, proposición o período contiguos se llama Haplografía. Por ejemplo: "juventum eorum" por "juvenum meorum".

La repetición se la conoce con el nombre de Dittografía; por ej.: "in Deo cujus celebro promissum, in Domino cujus celebro promissum".

Si la omisión o repetición se da por la semejanza de dos sentencias que comienzan lo mismo, y de la primera pasa a la segunda, omitiendo las palabras intermedias, se llama omisión por homioartia; por ej.: "abierunt duo exploratores et intraverunt in domum mulieris", en lugar de "abierunt duo exploratores et intraverunt in Jericho et intraverunt in domum mulieris" (Jos. 2, 1).

Si, por el contrario, de la segunda se pasa de nuevo a la primera, repitiendo su final, para terminar de modo parecido, se llama adición por homioteleutía.

Algunas veces, los errores se originan por cambios de letras debido a la figura. Otros, por invertir alguna letra, palabra, etc.; por ej.: "ebalon" por "elabon".

Los cambios voluntarios se deben:

a) *A la inteligencia.*—El copista no separa bien las letras en la escritura continua o no resuelve bien las abreviaturas. Otras veces introduce lecciones marginales o aclaratorias o moderniza las palabras (preocupación literaria). Ejemplos: Is. 17, 6; 23, 10; Lc. 4, 1.

b) *A la voluntad.*—Por el deseo de evitar frases mal sonantes, eliminar oscuridades o suprimir alguna dificultad (preocupación exegético-dogmática). Ejemplo: Lc. 2, 33, pone: "su padre y su madre estaban admirados...", etc., pero algunos códices corrigen: "José y su madre"; Mc. 3, 21; Mt. 1, 16.

B. *Reglas para restituir el texto primitivo.*

a) Se ha de tener como genuina aquella lección de la que fácilmente se deriven las demás. Es la regla de oro de la Crítica, y difícilmente admite excepciones. Ejemplos: Mt. 1, 16; 1 Cor. 15, 51.

b) La lección más difícil se ha de preferir a la más fácil. Se comprende que el copista trate de explicar lo oscuro, no que intente oscurecer lo claro; no obstante, deberá preferirse la fácil cuando lo exija el contexto. Ejemplos: Gén. 24, 32; 1 Cor. 15, 51; Mc. 3, 21.

c) La lección más breve ha de preferirse a la larga. Es más propenso el copista a añadir que a omitir. Pero ha de tenerse en cuenta la homoioteleutía, la homoioartía y el estilo del escritor. Ejemplo: Jn. 5, 4.

IV

HERMENEUTICA

Hermenéutica

La palabra *Hermenéutica* viene del griego "*hermeneuein*", que significa interpretar.

Hermenéutica es la ciencia que nos enseña a interpretar rectamente un libro. Si ese libro es la Biblia, tendremos la Hermenéutica Bíblica, que consta de tres partes:

I.—*Noemática,* donde se estudian las clases de sentidos que hay en la Biblia.

II.—*Eurística,* donde se dan las normas que hay que seguir para conocer concretamente el sentido auténtico de cada pasaje bíblico.

III.—*Proforística,* donde se analizan los diversos modos de exponer el sentido bíblico.

IV.—Se añade, al final, un extenso capítulo sobre la *Historia de la Exégesis.*

I. NOEMATICA

CAPITULO I

Los sentidos bíblicos

BIBLIOGRAFIA

AMBROGGI DE P.: *I sensi biblici.* ScuoCat. 80 (1952) 230-239.

COLUNGA, A.: *Dos palabras sobre los sentidos de la Sagrada Escritura.* CTom. 1943, 193 ss.

COPPENS, J.: *Nouvelles reflexions sur les divers sens des Saintes Ecritures.* NRTh. 74 (1952) 3-20.

DANIELOU, J.: *Les divers sens de L'Ecriture dans la Tradition Chretienne primitive.* EphThLov. 1948, 119-126.

MILLER, A.: *Los diversos sentidos de la Sagrada Escritura.* RevBib. 17 (1955) 5-7.

O'FLYNN: *The senses of Scripture.* IThQ. 1954, 181-184.

Noemática viene del griego *noema,* que significa pensamiento, designio, sentido. Es la parte de la Hermenéutica que trata de averiguar los sentidos que hay en la Sagrada Escritura, y de estudiar su naturaleza propia.

SENTIDO Y SIGNIFICADO.

Sentido es el concepto determinado que el autor intenta expresar. Como la Biblia tiene dos autores, uno principal, que es Dios, y otro instrumental, que es el hagiógrafo, el sentido bíblico tiene que depender necesariamente de Dios y del hombre. Podemos decir que sentido bíblico es el concepto determinado que Dios ha querido expresar por medio de las palabras del hagiógrafo.

Significado es la idea inherente a la palabra misma, considerada inde-

pendientemente de todas las circunstancias que la rodean. Por tanto, el significado es una fuerza objetiva, que radica en la palabra misma o en la locución. El sentido es *subjetivo,* en cuanto radica en la mente del autor. El sentido ha de ser siempre *único,* mientras que el significado puede ser múltiple. Entre los posibles significados de una palabra el autor elige siempre uno, que es el sentido concreto, que "hic et nunc" tiene la palabra o la locución. Así, p. ej., la palabra *"ruaj"* (espíritu) puede significar espíritu, viento, aliento, principio vital, fuerza, etc. El autor, en cada caso, lo emplea para significar sólo una cosa.

Toda la labor del intérprete está, precisamente, en averiguar el sentido intentado por el autor: "El deber del comentador es indicar no lo que él mismo piensa, sino lo que pensaba el autor, cuyo texto explica" (EBB, 91). Ya San Agustín exigía al intérprete que se cuidase de encontrar "lo que siente el que escribió..., los pensamientos y la voluntad de los que escribieron la Escritura, y por ellos la voluntad de Dios, según la cual creemos que aquellos hombres hablaron" (PL. 34, 38).

CLASES DE SENTIDOS.

El sentido puede ser *bíblico* y *no bíblico,* según sea o no intentado por Dios. El sentido bíblico, o concepto determinado, que Dios, a través del hagiógrafo, ha intentado y querido poner en la Biblia, puede ser expresado por medio de *palabras* o por medio de *cosas.* Según esto, el sentido bíblico es doble: *literal* y *típico.*

Sentido literal es el que está expresado inmediatamente por las palabras del hagiógrafo. Se llama también sentido verbal, histórico o gramatical.

Sentido típico, es el que está expresado inmediatamente por medio de cosas (mediatamente por medio de las palabras que las expresan). Se llama también real y espiritual.

División del sentido literal.

El sentido literal puede ser:

1. *Propio*: Cuando las palabras están empleadas en su significado directo, obvio y nativo, etimológico y gramatical. Por ej., el hombre *ríe.*

2. *Impropio*: Cuando las palabras están tomadas en su significado figurativo o trasladado. Por ej.: el prado *ríe.*

Este sentido literal impropio está basado en las figuras retóricas generales, que son las siguientes:

a) *Sinécdoque:* Cuando se toma el todo por la parte; el género, por la especie; lo abstracto, por lo concreto, o viceversa. Por ej.: "El Verbo se hizo carne". "Carne" significa "hombre" (se ha tomado la parte por el todo) (Jn. 1, 14).

b) *Metonimia:* Cuando se emplea una palabra por otra, el continente por el contenido, el efecto por la causa. Por ej.: "Pues cuando comas este pan y bebas esta *copa*", es decir, lo que la copa contiene (continente por contenido) (1 Cor. 11, 26).

c) *Metáfora:* Cuando la palabra se traslada de sentido, incluyendo implícitamente una comparación. Por ej.: "He aquí el *cordero* de Dios" (Jn. 1, 29).

d) *Enfasis:* Cuando en la frase se da a entender un sentido más alto y más profundo del que ofrecen directamente las palabras. Por ej.: "Aquel día": El día del juicio.

e) *Hipérbole:* Cuando el contenido directo de la frase expresa un sentido más amplio que el autor, a sabiendas, intenta decir. Por ej.: "Otras muchas cosas hizo Jesús, que si se escribieran, una por una, creo que este mundo no podría contener los libros" (Jn. 21, 25). Por tratarse de un lenguaje exagerado, en la exégesis no hay que dar una explicación "ad pedem litterae".

f) *Elipsis:* Cuando se omiten una o más palabras, que el lector fácilmente puede suplir. Por ej.: "Está mi alma conturbada. Y tú, oh Yavé, hasta cuándo?" (se suple: "vas a estar airado conmigo?") (Ps. 6, 4).

3. *Explícito*: El que ofrecen las palabras en su primera lectura racional. En Teología equivale al formalmente revelado. Por ej.: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra" (Gén. 1, 1): Dios creador universal.

4. *Implícito*: Un sentido que, por estar como escondido en las palabras, no se percibe a primera vista y es necesario desentrañar su contenido mediante una explicación, que nunca es un verdadero raciocinio. En Teología equivale al virtualmente revelado. Por ej.: "El Verbo se hizo carne" (Jn. 1, 14). El Verbo tiene alma y cuerpo, como todos los hombres. Naturalmente, el sentido implícito está siempre intentado por el hagiógrafo.

5. *Eminente:* Cuando se aplica de una manera eminente a la persona más noble de una comunidad lo que se ha dicho explícitamente de la comunidad en general. Por ej.: En Gen. 3, 14-15, la descendencia de Eva se refiere en sentido eminente a la Virgen Santísima.

6. *Sentido pleno o "plenior"*: Es un sentido que está contenido en las palabras, pero intentado únicamente por Dios, y, por tanto, desconocido por el hagiógrafo, el cual, como los demás hombres, sólo puede conocerlo por revelación divina. Por ej.: Dt. 18, 15; Act. 22, 23.

CAPITULO II

Sentido literal

BIBLIOGRAFIA

BARTINA, S.: *Sentido literal,* en Enciclopedia de la Biblia. Barcelona 1964, vol. IV, col. 1041-1053.

COLUNGA, A.: *¿Existe pluralidad de sentidos literales en la Sagrada Escritura?* EstBíb 2 (1943) 423-447.

IDEM: *Dos palabras aún sobre los sentidos de la Sgda. Escritura.* CTom 64 (1943) 327-346.

LUBAC, H. DE: *Quadruple sens de L'Ecriture.* Melanges offerts su R. P. Ferdinand Cavallera. NRTh 71 (1949) 531-532.

LÓPEZ LÓPEZ, F.: *La multiplicidad de sentidos literarios en la Sagrada Escritura, según los autores españoles* (1550-1560). Arch Teol. Gran. 10 (1947) 395-419.

NACAR, E.: *Sobre la unidad o multiplicidad del sentido literal de las Sagradas Escrituras.* CTom 1943, 193 ss.

PERRELLA, G. M.: *Unicitá del senso letterale biblico.* DivThPi. 1946-47, 124-130.

IDEM: *Il pensiero de S. Agustino e S. Tommaso circa il numero del senso letterale nella S. Scrittura.* B 25 (1944) 335-343; 26 (1945) 277-302.

SYNAVE, P.: *La doctrina de S. Thomas d'Aquin sur le sens litteral des Ecritures.* RB 1926, 40-65.

ZARB, S.: *Unité ou multiplicité de sens litteraux dans la Bible.* RevThom 1932, 251-300.

FERNÁNDEZ TRUYOLS, A.: *De mente Sti Augustini relate ad unitatem sensus litteralis.* VD 7 (1927) 278-284.

I.—UNIVERSALIDAD DEL SENTIDO LITERAL

PROPOSICIÓN: TODAS LAS FRASES DE LA SGDA. ESCRITURA TIENEN UN SENTIDO LITERAL.

Planteamiento del problema: Afirmamos que en todas las frases de la Sgda. Escritura ha de haber siempre un sentido literal, de la clase que

sea, de las anteriormente expuestas. Este sentido tiene que ser *explícito,* lo cual no quita para que haya también otros sentidos implícitos, eminentes o plenarios. Ha de ser igualmente *objetivo,* es decir, puesto por el hagiógrafo, en plena independencia por tanto, de la mentalidad del intérprete, que puede subjetivamente deducir sentidos no bíblicos.

Nuestra proposición se basa en dos razones fundamentales: 1) Todas las palabras contienen un significado objetivo y gramatical. 2) El hagiógrafo las usa en función de una idea concreta.

Es tan fundamental nuestra proposición que, si ella falla, falla "ipso facto" el valor de la exégesis, y, por tanto, de la Sgda. Escritura.

Dificultades: Actualmente se está dando en algunos sectores una gran importancia a la exégesis llamada *espiritual* o *simbólica,* aun admitiendo la existencia del sentido literal. El sentido espiritual y simbólico es, según ellos, el que únicamente puede unir el A. T. con el N. T. En esta exégesis se da una entrada excesiva al sentido típico viejo testamentario, se manifiesta una tendencia exagerada a explicar figurativamente el A. T., relacionado íntegramente a Jesucristo. Este sentido típico no sólo se puede conocer por la revelación posterior, contenida en el N. T., en los Santos Padres y en la Liturgia antigua (como dice Pío XII en la *Div. Affl. Sp.*), sino que nosotros mismos, igual que los Santos Padres, podemos descubrirlo.

Defienden esta tesis, con diversas modalidades y graduaciones, entre los protestantes: K. Barth, Vischer y Helat, y, entre los católicos: Dolindo Ruotolo y los propugnadores de la Teología Nueva (Danielou, Charlier, Lubac, Congar, etc.), siempre con el sano deseo de una exégesis mística cargada de vida cristológica.

Juicio sobre esta exégesis espiritual y simbólica:

1. Esta exégesis, al no admitir la Revelación como único criterio de la Teología, se presta a interpretaciones subjetivas. Por otra parte, valora con exceso el A. T., desvalorizando implícitamente al N. T., al que ve enteramente prefigurado en la Antigua Ley, negando al propio tiempo la verdad fundamental del progreso en la Revelación.

2. En la carta de la P. C. B., dirigida a los arzobispos y obispos de Italia (1941), se denuncia el error propalado por un anónimo titulado: "Un gravísimo pericolo por la Chiesa e per le anime", cuyo autor es Dolindo Ruotolo (cfr.: EBB. 539), donde aparecen bien claramente estas dos cosas:

a) El desprecio del sentido literal por parte del anónimo.

b) La afirmación de la P. C. B., según la cual *es de fe* admitir el sentido literal.

3. La Enc. *Humani Generis* condena la postura de los que dicen que "el sentido literal de la Sagrada Escritura... debe ceder el puesto, según las falsas opiniones de éstos, a una nueva exégesis, que llaman *simbólica* o *espiritual*" (Cfr. EBB. 512).

PRUEBAS DE LA PROPOSICIÓN:

A. *Los Santos Padres*: Los Santos Padres dan, evidentemente, una gran importancia al sentido espiritual. Pero, de hecho, lo fundamentan siempre en el sentido literal. Si alguna vez parece que rechazan el sentido literal, se trata del sentido *literal propio,* lo cual es legítimo y hasta necesario. Esto es, sin duda, lo que hace *Orígenes*: Negar que todas las frases de la Sagrada Escritura tengan un sentido literal propio. En la terminología de los Santos Padres se suele llamar sentido espiritual también al lenguaje figurado (alegoría, parábola, etc).

B. *Documentos pontificios:*

León XIII, Benedicto XV y Pío XII recomiendan al intérprete que busque ante todo el sentido literal: "Esto le es permitido siempre que siga religiosamente el sabio precepto dado por San Agustín: "No apartarse en nada del sentido literal y obvio", a no ser que alguna razón le impida ajustarse a él o le obligue a abandonarlo" (*Prov. Deus,* EBB. 97).

"Ante todo, debemos aplicar nuestro espíritu a descubrir el sentido literal e histórico" (*Sp. Par.,* EBB. 498).

"Tengan ante los ojos los intérpretes que lo primero que han de procurar es distinguir bien y determinar cuál es el sentido de las palabras bíblicas llamado literal, de sólo el cual, como dice muy bien el Aquinatense, puede argumentarse. Sea este sentido literal de las palabras el que ellos averigüen con toda diligencia" (*Div. Affl. Sp.,* EBB. 561).

Cfr. también la Carta de la P. C. B. al episcopado italiano, en el año 1941 (EBB. 539).

C. *La razón*: 1. Dios, en la Sgda. Escritura, habla a hombres por medios de hombres y a la manera de los hombres. Ahora bien, cuando los hombres hablamos, damos siempre un sentido literal a las palabras. Por

tanto, Dios, al hablar por medio del hombre (el hagiógrafo), se ha de acomodar a su manera de hablar, y dar siempre un sentido literal a la frase.

2. El sentido espiritual se basa en el sentido literal, de tal modo que, si falla el literal, falla "ipso facto" el espiritual. Así lo dice ya Santo Tomás: "Spiritualis expositio semper debet habere fulcimentum ab aliqua literali expositione Sacrae Scripturae" (*Quodlib.* 7 q 6 a. 14 ad 3). Benedicto XV: "Todas las otras maneras de interpretar las Escrituras, agrega (San Jerónimo) están basadas sobre el sentido literal" (EBB. 540).

II.—UNICIDAD DEL SENTIDO LITERAL

PROPOSICIÓN: TODAS LAS FRASES DE LA SAGRADA ESCRITURA TIENEN SOLAMENTE UN SENTIDO LITERAL.

Planteamiento del problema: Al afirmar que sólo hay un sentido literal, nos referimos al sentido genuino, es decir, al intentado por el hagiógrafo, pues puede ser que los intérpretes, aunque sean Santos Padres, den a la frase diversos sentidos.

Se trata de sentidos incompatibles entre sí (por ej.: Literal propio e impropio), pues no hay dificultad alguna en que haya en una misma frase varios sentidos literales compatibles; por ej.: El sentido explícito, implícito, eminente y "plenior".

DIFICULTADES: *Teoría plurilateralista*: A partir del siglo XVI, algunos teólogos defendieron la posibilidad, e incluso el hecho, de que en una misma frase haya diversos sentidos literales (Suárez, Vázquez, Bonfrere, Salmerón, Cayetano, Melchor Cano, Báñez, Juan de Santo Tomás, Billuart, Belarmino, Molina).

NOTA.—Presentamos la proposición como "más probable" que la contraria.

Pruebas de la proposición:

A. *Los Santos Padres*: Los Santos Padres, tomados en conjunto, jamás suponen la existencia de varios sentidos literales en la misma frase.

B. *Los Escolásticos. Alejandro de Halés*: "Hic modus est in Scriptura Sacra, ut sit unicus sensus litterae, multiplex vero in misterio". *S. Alberto Magno*: "Theologia unam vocem refert ad unum sifnificatum". *San Buenaventura*: "Una Scriptura multis modis potest exponi, unus tamen est litteralis et principalis intellectus, plures tamen esse possunt per adaptationem".

C. *La Praxis Eclesiae*: La Iglesia, en los Concilios y en el magisterio ordinario y extraordinario supone siempre que sólo hay un sentido literal. Si, mediante las definiciones, manda que se tenga como auténtico y divino el sentido que ella da al pasaje y lo emplea en su interpretación para probar una verdad dogmática, parece que está suponiendo que sólo puede haber un sentido literal. Si admitimos la posibilidad de varios sentidos incompatibles entre sí, desembocamos en la confusión y en la incertidumbre.

D. *La razón*: Dios, en la Sgda. Escritura, habla a hombres, por medio de hombres y a la manera de los hombres. Ahora bien: los hombres ponemos sólo un sentido en las palabras, a no ser que queramos inducir a la incertidumbre, al error o a la anfibología (como hacían, por ej., los sacerdotes de Apolo con Pirro, cuando contestaban: "Ajo te, Aiacida, Romanos vincere posse"), o queramos hablar en broma y en chanza. Pero estas dos cosas no pueden armonizarse con la veracidad y la gravedad de Dios. Por tanto, hemos de concluir que Dios, en la Sgda. Escritura, pone sólo un sentido literal en cada frase.

Pruebas de los pluriliteralistas:

A) *Antiguo Testamento. Sal.* 2, 7: *"Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado yo."* Esta frase tiene tres significaciones diversas en el Nuevo Testamento: Hebr. 1, 5: La divinidad de Jesucristo. Act. 13, 33: La resurrección de Jesucristo. Hbr. 5, 5: El sacerdocio de Jesucristo.

Resp.—Hay dos sentidos compatibles entre sí: 1) Sentido literal: Filiación general de Jesucristo (Sal. 2, 7), intentado por Dios y por el hagiógrafo. 2) Sentido "Plenior": La filiación natural de Jesucristo, y, por tanto, en sentido implícito, su divinidad (Hebr. 1, 5), causa de la resurrección (Act. 13, 33) y fundamento del sacerdocio (Hebr. 5, 5) (sentidos consecuentes), intentado únicamente por Dios y descubierto por el autor sagrado del Nuevo Testamento, a la luz de la revelación.

Is. 53, 4: "Fue él, ciertamente, quien tomó sobre sí nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores". En 1 Petr. 2, 24 se refiere la frase a la pasión de Cristo por nuestros pecados; en Mt. 8, 16, a las curaciones milagrosas que hizo Jesucristo.

Resp.—La pasión de Jesucristo por la humanidad, predicha por Isaías, quita los pecados y las penas del pecado (E Petr. 2, 24). Y como las enfermedades son pena del pecado, por eso puede quitar las enfermedades (Mt. 8, 16). Se trata, pues, de un sentido explícito y otro implícito, compatibles entre sí.

Is. 53, 8: "Generationen ejus quis enarrabit?". En los Santos Padres recibe esta

frase el triple sentido de generación eterna, generación temporal y resurrección de Jesucristo.

Resp.—Se trata no de tres sentidos bíblicos, sino de tres interpretaciones, ninguna de las cuales es auténtica, pues no corresponde al original hebreo, en el que se pone la palabra "dor", que aquí hay que traducir por "posteridad": "¿Quién podrá narrar su posteridad?", o por "causa judicial": "sin que nadie defendiera su causa."

Dt. 18, 15: "Yavé, tu Dios, te suscitará de en medio de ti, de entre tus hermanos, un profeta como yo." Generalmente suele decirse que aquí se habla de la misión profética en general, del conjunto de profetas que Dios promete suscitar en el futuro. Y, sin embargo, en los Act. 3, 22, se aplican las palabras a Jesucristo.

Resp.—Se trata de un sentido literal histórico mesiánico intentando por Dios y por el hagiógrafo en Dt. 18, 15, y un sentido "plenior", intentando sólo por Dios en orden al Mesías, que es el profeta por excelencia.

B) *Nuevo Testamento: Jn. 11, 50: "No comprendéis que conviene que muera un hombre por todo el pueblo?"* Indudablemente, estas palabras tienen un doble sentido: En la intencionalidad de Caifás y en la de Dios: Salvación social del pueblo y salvación espiritual.

Resp.—Efectivamente hay un doble sentido, pero el único objetivamente inspirado es el de Dios. Si son dos los autores no hay dificultad ninguna en admitir duplicidad de sentido. La dificultad está en que sea uno mismo el que intente dos sentidos. Caifás no es el hagiógrafo.

C) *Santos Padres:* Para poder solucionar todas las dificultades que pueden presentarse sobre los Santos Padres en este sentido, hay que tener en cuenta que los Santos Padres, con cierta frecuencia, difieren en la interpretación de un texto. En estos podrán dar interpretaciones bellísimas, pero no dejan de ser interpretaciones particulares, que nunca serán el sentido de la Sagrada Escritura, es decir, lo que intentó decir Dios por medio del hagiógrafo.

San Agustín: Es el único Padre que se puede citar para la tesis pluriliteralista. Se han hecho varios estudios sobre él en este sentido. Höpfl dice que S. Agustín parece que habla varias veces de la multiplicidad de sentidos literales intentados por el autor sagrado, pero que esta teoría no la pone como cierta y de fe, sino como una pía opinión personal. De hecho, Höpfl, al final de su estudio, concluye que no se puede aducir a S. Agustín en favor de la teoría pluriliteralista. Acaso el que mejor ha estudiado este problema haya sido el P. Perrella, el cual concluye que S. Agustín es hostil al pluriliteralismo, inclusive el meramente hipotético. Esta misma conclusión tiene para Sto. Tomás en otro estudio similar que hace de sus escritos (cfr. Perrella, ob. cit.).

D) *La razón:* Pide la dignidad de la Sgda. Escritura, por ser un libro divino, que contenga, a diferencia de los libros exclusivamente humanos, varios sentidos literales en una misma frase.

Resp.—Pide esta dignidad que la Sgda. Escritura tenga, además del sentido literal, otro sentido espiritual o típico. Pero no pide, es más, lo excluye, que tenga varios sentidos literales, pues en ese caso habría un gran confusionismo en su interpretación y daría origen al error y a la anfibología.

CAPITULO III

El «sensus plenior»

BIBLIOGRAFIA

AUSEJO DE S.: *El sensus plenior de la Sagrada Escritura.* EstBíb. 15 (1956) 103-104; cfr. ibíd. 12 (1953) 417 ss.

BARTINA, S.: *Sentido pleno,* en Enciclopedia de la Biblia. Barcelona 1965, vol. V, col. 1133-1134.

BELLET, P.: *¿Utilizan los Santos Padres, especialmente los antioquenos, el sensus plenior en sus comentarios?* XII Semana Bíblica Española. Madrid 1952, 379-402.

BENOIT, P.: *La plenitude de sens des Livres Saints.* RB. Avril 1960.

BIERGER, R.: *Does Sacred Ecripture have a sensus plenior?* CBQ 10 (1948) 185-195.

BROWN, R. E.: *The sensus plenior of the Sacred Scripture.* Baltimore 1955.

COPPENS, J.: *Le probléme du sens Plénior* EphThLov 24 (1948) 5 ss.

COURTADE, G.: *Les Ecritures ont-elles un sens "plénier"?* RechRel 37 (1950), 421-491.

ENCISO, J.: *Observaciones acerca del sentido plenior.* EstBíb 13 (1954) 325-331.

FERNÁNDEZ, A.: *Sensus typicus. Sensus plenior.* B 33 (1952) 526-528.

IDEM: *Sentido plenior, literal, típico, espiritual.* B 34 ((1953) 319 ss.

IDEM: *Nota referente a los sentidos de la Sagrada Escritura.* B 35 (1954) 72-79.

GRIBOMONT, D.: *Sens plénier, sens tipique, et sens litteral.* EphThLov 25 (1949) 577-587.

IBÁÑEZ, A.: *La moderna exégesis espiritual.* Lumen 1 (1952) 193-202, 289-306.

KRUMHOLTZ, R. H.: *Instrumentality and the "sensus plenior"*, en CBQ. 20 (1958), 200-205.

LEAL, J.: *El sentido plenior de la Sagrada Escritura.* RazFe 144 (1951), 479-481.

MUÑOZ IGLESIAS, S.: *Problemática del "sensus plenior".* XII Semana Bíblica Española. Madrid 1955.

NÁCAR, E.: *Sobre la unicidad o duplicidad del sentido literal en la Sagrada Escritura.* CTom 68 (1945) 362-372.

NICOLAU, M.: *Sentido "plenior" de la Sagrada Escritura,* en Miscelánea Bíblica Andrés Fernández. Madrid 1960, 46-55.

O'ROURKE, G. G.: *Marginal Notes on the "sensus plenior"*,en CBQ. 21 (1959) 64-71.

IDEM: *Notes on the sensus plenior,* en AER. 145 (1963) 262-285.

DEL PÁRAMO, S.: *El problema del sentido literal pleno en la Sagrada Escritura.* Comillas (Santander) 1954.

PRADO, G.: *Criterios de fijación de un "sensus plenior" y de su uso en la argumentación teológica"*, XII Semana Bíblica Española. Madrid 1955.

SANSEGUNDO, P.: *Posibilidad teológica de un sentido literal "plenior" en la Sagrada Escritura.* Studium 3 (1963) 211-285.

RÓDENAS, A.: *El sentido "plenior" y el desarrollo de la Teología de la Moriología,* en Suplemento de la Revista calasancia. Madrid 1954.

SUTCLIFFE, E. F.: *The plenary sense as a principle of interpretation.* B 34 (1953) 333-343.

TEMIÑO, A.: *En torno al problema del "sensus plenior" por las citas que el Nuevo Testamento hace del Antiguo?* XII Semana Bíblica Española. Madrid 1952, 333-377.

TURRADO, L.: *¿Se demuestra la existencia del "sensus plenior" por las citas que el Nuevo Testamento hace del Antiguo?* XII Semana Bíblica Española. Madrid 1952, 333-337.

TUYA DE M.: *Si es posible y en qué medida un sensus plenior, a la luz del concepto teológico de Inspiración.* CTom 79 (1952) 271 ss.

WOWTER, B.: *The fuller Sense: Some considerations,* en CBQ. 26 (1964) 85-96.

Definición.—El sentido "plenior" es un sentido que está contenido en las palabras, pero intentado únicamente por Dios, y, por tanto, desconocido al hagiógrafo, el cual, como los demás hombres, sólo puede conocerlo por revelación divina.

Explicación: a) El sentido plenario o "plenior" (expresión debida al Padre Fernández, aunque ya el P. Lagrange habló de un sentido "supraliteral"), es un sentido literal y no puede desbordar nunca el significado gramatical de las palabras. Los dos autores, el humano y el divino, han dado a esas palabras un sentido concreto; se trata del sentido literal, medido en todo caso por la intencionalidad del hagiógrafo. En esto Dios se ajusta y se acomoda al instrumento humano.

b) Dios no intenta un sentido literal distinto del intentado por el hagiógrafo, sino un sentido más amplio y profundo del que entendió el hagiógrafo en la misma línea.

c) El hagiógrafo lo desconoce, al menos explícitamente, en su plenitud. De lo contrario sería sentido literal estrictamente tal. Determinar dónde termina el literal y comienza el plenior es cosa difícil y a veces imposible, como lo es en el arco iris señalar la línea que separa un color de otros.

d) Las revelaciones posteriores y el cumplimiento de las profecías dan una nueva luz para descubrir esa "plus valía" de sentido que Dios incluyó en las palabras del hagiógrafo.

Con dos ejemplos se ilustrará lo que queremos decir:

1. "Un rico salón, visto a media luz, aparecerá como algo nuevo cuando, envestido por los rayos del sol, se le contemple en toda su esplendidez.

El objeto del "sensur plenior" se hallaba encerrado, todo entero, en el sentido conocido explícita y claramente por el escritor; pero éste lo veía a media luz. Cuando se presente iluminado, podrá parecer como algo nuevo; y los futuros lectores, que lo contemplen, digan tal vez: ¡Qué diferencia entre lo que nosotros descubrimos en este pasaje y lo que vio el autor sagrado que lo escribió! Hay, ciertamente, mayor abundancia de luz, y, por tanto, más íntima penetración del concepto del hagiógrafo" (P. Fernández).

2. Es a manera de una visión en ángulo. El profeta y Dios están colocados en el vértice; pero el profeta, con respecto a Dios, es miope y sólo alcanza a ver a corta distancia, cuando los lados del ángulo apenas han comenzado a abrirse, mientras que Dios, con su mirada larga, infinita, clarividente, alcanza a ver todo lo contenido entre esos dos brazos del ángulo, que se abren y se extienden largamente. Aquello de más allá, que no alcanza a ver el hagiógrafo, o que ve confusamente, que sólo ve Dios, que vemos ahora también nosotros, después de la revelación, es lo que llamamos sentido "plenior".

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.

Hay diversas maneras de plantearse el problema. Unos se lo han planteado desde el punto de vista de la mera posibilidad, declinando el problema al tratado de Inspiración. En la inspiración intervienen la inteligencia del hombre y la de Dios. La inspiración es un carisma de orden intelectivo, que consiste en una iluminación que Dios hace a la mente del hombre. Para que algo pueda llamarse inspirado ha de pasar previamente por la inteligencia del hagiógrafo, en calidad de instrumento consciente, que goza de libertad y de vida. Esta inteligencia consciente es la virtud propia del instrumento humano y ha de ser necesariamente utilizada, ya que sólo a través de ella opera la virtud instrumental recibida. Pero como, según la definición, el sentido "plenior" no ha pasado por el matiz de la inteligencia humana, no puede decirse que esté inspirado, o, lo que es lo mismo, la existencia del sentido "plenior" no puede armonizarse con el concepto que tenemos de inspiración, y como este último es una cosa bien lograda, habrá que decidir la cuestión negando la posibilidad del sentido "plenior".

Otros, estando de acuerdo con todo lo anteriormente dicho, admiten la posibilidad del sentido "plenior"", pero afirman que no es un sentido inspirado en el A. .T, ya que allí no fue conocido por el hagiógrafo, sino en el N. T., cuando el autor sagrado, iluminado por la revelación divina, conoce y nos comunica por escrito el sentido "plenior" intentado por Dios en el Antiguo Testamento.

Opinamos que no se puede proceder *a priori* y *especulativamente*, como hacen todos los anteriores, sino *a posteriori* y de una manera *positiva*. Tenemos que ver si en las fuentes de la revelación (Sagrada Escritura, Tradición, Magisterio) se encuentran las pruebas del sentido "plenior". Si, examinados estos datos positivos, llegamos a la conclusión de la existencia del sentido "plenior", habrá, lógicamente, que admitirlo. Tendremos, por fin, y como consecuencia obligada, que armonizar el concepto de inspiración con la existencia del sentido **"plenior"**.

A. *Sagrada Escritura.*

1. Prenotandos:

a) Es cosa bien sabida que el A. T. hace referencia, está ordenado al Nuevo. Así parece indicarlo San Pablo, cuando escribe a los de Corinto: "Todas estas cosas les sucedieron a ellos en figura" (1 Cor. 10, 11).

b) El centro de toda la Revelación, el culmen de los dos Testamentos, es Jesucristo. Por eso el A. T. está inspirado en orden a los tiempos mesiánicos. En Cristo Jesús tienen cumplimiento las profecías mesiánicas; esas profecías que sólo a la luz de su cumplimiento o de su manifestación por un autor inspirado fueron comprendidas claramente. Por eso podía escribir San Agustín: "In Veteri Testamento Novum latet et in Novo Vetus patet".

c) Los autores sagrados del N. T. nos descubren en el Antiguo (concretamente en las profecías mesiánicas) una riqueza de contenido superior a la previsión de nuestra inteligencia humana. Esa riqueza de contenido no es inventada, sino previamente intentada por la mente divina y descubierta ahora por la mente humana del hagiógrafo, iluminada por una revelación nueva. En esta línea hay que entender las palabras de San Pablo a los hebreos, cuando dice que los hechos históricos acaecidos en la historia del pueblo de Israel eran "umbra-futurorum" (Heb. 10, 1 y Col. 2, 7).

d) Estas razones, si valen para probar la existencia del sentido típico, como luego veremos, valen también para probar la del sentido "plenior", pues muchos de estos sentidos ocultos en la Antigua Ley lo están no en los hechos, sino en las palabras (cfr. las profecías).

2. Pruebas:

a) *Sagrada Escritura.*—Hay múltiples textos del A. T. que se **citan en el** Nuevo, en un sentido literal "plenior"; por ej.: Salmo 2, 7: "Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado yo". Este pasaje tiene tres significaciones en el N. T., en las tres citas que se hacen de él: Hebr. 1, 5: **La filiación natu**ral y divina de Jesucristo; ct. 13, 33: La resurrección de Jesucristo; Hebr. 5, 5: El Sacerdocio de Jesucristo.

Dios, en el salmo, habla de la filiación natural de Jesucristo, y, por tanto, de su divinidad, causa de su resurrección y fundamento de su sacerdocio; pero David no pudo comprender esa filiación natural y esa divinidad del Mesías, como no lo podían comprender sus contemporáneos, a no ser que mediara una revelación divina. El habla de la filiación divina del Mesías, hijo de Dios, en un grado inmensamente superior a la suya. Pero nada más. Ahora bien, en esa misma línea, Dios ponía allí una plusvalía de sentido: La filiación natural, que nos descubre luego San Pablo, que usaron posteriormente los Santos Padres y los teólogos, al hablar de Jesucristo.

Otras citas: Dt. 18, 15 en Act. 22, 23; Dt. 32, 31 en Rom. 10, 19; Ps. 8, 5-8, 4 en Hebr. 2, 6-8; Is. 7, 14 en Mt. 1, 23; Dan. 9, 27 en Mt. 24, 15 y Mc. 13,14; Miq. 5, 2 en Mt. 2, 6 (Cfr L. Turrado, a. c.).

b) *Santos Padres*: Los Santos Padres no se plantearon el problema reciente de la existencia del sentido "plenior". Pero en la exégesis patrística rige indudablemente el principio del sentido "plenior". Es más, creemos que usan exageradamente de él. Y así, de un texto, a veces simple, de contenido histórico reducido, sacan abundantes doctrinas éticas y dogmáticas. Tienen la convicción de que en cada palabra de la Sgda. Escritura hay una maravillosa riqueza de contenido. Según San Juán Crisóstomo, no hay tilde de la Sgda. Escritura que no contenga un gran tesoro. Esto les hace llegar a conclusiones exegéticas un tanto subjetivas, y, frecuentemente, desproporcionadas. Si en la "teoría" de la Escuela Antioquena está contenido el sentido típico, creemos que lo está igualmente el sentido "plenior". Un ejemplo entre tantos que podrían traerse: Gén. 1, 26: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza". Los Santos Padres, a pesar de afirmar frecuentemente que el misterio de la Trinidad Augusta sólo está revelado en el Nuevo Testamento traen este texto para probar su existencia, con lo que están por eso mismo testificando que a los hagiógrafos del A. T. les era desconocido ese sentido intentado por Dios.

c) *El Magisterio de la Iglesia.*—En el tratado de Eurística se afirma la obligación de aceptar el sentido que eventualmente haya dado la Iglesia a un pasaje concreto de la Biblia; aunque son pocos los pasajes interpretados definitivamente por la Iglesia, existen, sin embargo, algunos. Uno de ellos es *Mal. 1, 11*: *"En todo lugar se ofrece a mi nombre un sacrificio humeante y una oblación pura"*. Según el Concilio de Trento (Ses. 22, c. I. D. 939), esa oblación pura es, en sentido literal, el sacrificio eucarístico, el sentido esa oblación pura es, en sentido literal, el sacrificio eucarístico; pero no podemos suponer que el profeta entendía, en toda su plenitud, el sentido li-

teral histórico, es decir, el cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo, bajo las especies sacramentales. Por tanto, hay una plus valía de sentido, un sentido "plenior" intentado y conocido únicamente por Dios, conocido ahora por nosotros, después que la Iglesia, asistida por el Espíritu Santo, nos lo ha enseñado.

Pío IX, en la *Ineffabilis Deus,* dice que los Santos Padres y los escritores eclesiásticos enseñaron que en aquel oráculo: "Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre su descendencia y la tuya", "praemonstratum fuisse misericordem humani generis Redentorem, scilicet, Unigenitum Dei Filium Christum Jesum, ac designatam Beatissiman ejus Matrem Virginem Mariam". Por tanto, hay que ver ahí, siempre en sentido literal, a Jesucristo y a la Santísima Virgen. Pero si examinamos en sí mismo el texto, no podremos nunca llegar a esa conclusión explícita. Por tanto, hay aquí un sentido literal "plenior" intentado por Dios.

d) *Argumento "a pari".*—El sentido típico es totalmente desconocido al autor sagrado, y, sin embargo, existe. Luego "a pari" puede existir el sentido literal "plenior". Si se niega la posibilidad del sentido literal "plenior", hay que negar, consiguientemente, la del sentido típico, pues, en definitiva, el problema es el mismo para ambos sentidos.

Principios para armonizar el "sensus plenior" con el concepto de inspiración.

1. *Negativo*: No hay obligación de seguir el esquema de la instrumentalidad para explicar la noción y la naturaleza de la inspiración. Se pueden seguir otros caminos, como el del concepto de autor o el de la misma inspiración (Franzelin, P. Lagrange).

2. *Positivo*: Y aun empleando este esquema de instrumentalidad, como hemos hecho en el texto, hay que tener en cuenta lo siguiente:

a) Al aplicar el esquema de instrumentalidad al concurso desarrollado conjuntamente por Dios y por el hombre, hay que explicarlo necesariamente de un modo "análogo", y no en sentido unívoco, y, por tanto, no se puede "sub omni respectu y secundum eandem rationen" predicar de Dios, lo mismo que se predica de los casos naturales.

b) En el caso de la inspiración, por lo que tiene de sobrenatural, es posible que Dios use un instrumento libre y vivo—como es el hombre—para transmitir una doctrina, que sobrepasa la conciencia humana del hagiógrafo. El hagiógrafo tiene una *potencia obedencial* para servir de instrumento en todo aquello que Dios intente comunicar sobrenaturalmente a los hombres. Dios canaliza su mensaje a través del hagiógrafo, pero éste no puede en modo alguno recortar la intencionalidad de Dios con su propia virtualidad.

Por el contrario, Dios puede conseguir sobrenaturalmente, a través del hagiógrafo, un efecto desproporcionado a las fuerzas naturales del hombre. En todo caso el hagiógrafo actúa como instrumento, pues obra bajo el influjo de la causa principal, que es Dios. El hagiógrafo actúa vitalmente, como escritor y como instrumento, y lo que importa es que sirva ministerialmente al efecto intentado, que puede incluso rebasar la virtud natural del hombre. Si se tratara de una instrumentalidad puramente natural, el hagiógrafo tendría que ser absolutamente consciente de toda la doctrina comunicada en las palabras que él escribe.

Pero al tratarse de una instrumentalidad sobrenatural, ya no se requiere necesariamente esa conciencia plena de todo el mensaje que llevan sus palabras.

c) En rigor, el sentido bíblico pasa por la mente del hagiógrafo, de "una manera vaga y confusa", dice el P. Fernández, puesto que está en el sentido literal que él conoce; o "de la misma manera que pasa la inspiración, la infalibilidad", etc., de que tampoco es consciente el autor, pero que están en las palabras del autor sagrado. Sería uno de esos efectos de la causa principal y de la causa instrumental que hay que atribuir de una manera primordial a Dios, y sólo de una manera tangencial al hagiógrafo; como en el caso de la escritura, la caligrafía ha de ser atribuida de un modo primordial al hombre, y sólo tangencialmente a la pluma (cfr. J. Enciso, EstBíbl. 13, 1954, 325).

CAPITULO IV

El sentido típico

BIBLIOGRAFIA

BOULLOUGT, S.: *The spiritual sense of Scripture.* The Life of The Spirit, 8 (1954) 338-342.

COPPENS, G.: *Les harmonies des deux Testaments: Essais sur les divers sens des Ecritures et sur l'unité de la Révélation.* París 1949.

DEPORTE, L.: *Les principes de la typologie Biblique.* EphThLov 1926, 313 ss.

DUBARLE, A.: *Le sens spirituel de l'Ecriture.* RScPhTh 1947, 41-72.

EICHRODT, W.: *Ist die Typologische Exegese sachgeniase Exegese?,* en VT. supl., 4 (1957) 161-180.

GRELOT, P.: *Sentido Típico,* en Enciclopedia de la Biblia. Barcelona 1965, vol. II, col. 1023.

MARTÍNEZ, E.: *El sentido típico en la Escritura.* Miscelánea Comillas, II, 1-34.

MUÑOZ IGLESIAS, S.: *El llamado sentido típico no es estrictamente sentido bíblico viejo testamentario.* EstBíb 12 (1953), 159-183.

OÑATE, J.: *El llamado sentido típico es estrictamente sentido bíblico viejo testamentario.* EstBíb 13 (1954) 186-197.

PATRITII, F. X.: *De interpretatione Bibliorum.* Romae 1862.

SEMAIN, P.: *Sur le sens spirituel de la Bible.* Rev. Dioc. de Tournai 3 (1948) 429-433.

TUYA DE M.: *El sentido típico, ¿es sentido bíblico?* CTom 78 (1951) 571-574.

IDEMS *El sentido típico del Viejo Testamento es verdadera y estrictamente sentido de la Biblia.* Ibíd. 80 (1953) 625-661.

DEFINICIÓN DEL SENTIDO TÍPICO: "Cosas dichas o hechas en el A. T., de tal manera ordenadas y dispuestas por Dios, que significaran anticipadamente las que en el nuevo pacto de gracia habían de verificarse" (*Div. Affl. Sp.* EBB. 562). Por la palabra "cosas" entendemos personas, hechos y acontecimientos.

En esta definición hay tres elementos, dos de orden material: 1) Cosas del A. T.; 2) Cosas del N. T.; y uno de orden formal: Dios.

Sólo Dios relaciona entre sí los dos elementos de orden material. Pero esta relación se basa siempre en una razón objetiva, que puede ser de se-

mejanza entre los dos elementos materiales (por ej.: Eva es madre de todos los vivientes según la carne, y María, madre de todos los vivientes según el espíritu), o de contrariedad (la desobediencia de Eva y la obediencia de María). Sólo Dios conoce esa relación. Para que nosotros podamos conocerla, se requiere una revelación divina.

Según esto:

1. El sentido típico radica en las cosas.
2. Sólo Dios lo conoce.
3. El hagiógrafo lo desconoce en absoluto.
4. Para conocerlo se requiere una revelación divina.
5. Según la definición, el sentido típico está en el A. T.

DIVERSOS NOMBRES DEL SENTIDO TÍPICO:

La Cosa del A. T. se llama tipo, sombra, figura.

La cosa del N. T. se llama antitipo, realidad, figurado.

El sentido típico se suele llamar, indistintamente: Sentido real, espiritual, místico, alegórico, simbólico, en cuanto que radica en las cosas (res: real), es un sentido superior al literal, es misterioso, expresa algo diverso a lo que dice la letra en sentido obvio. El sentido típico se distingue de la parábola, alegoría, símbolo, fábula, enigma (éstas tienen generalmente un sentido literal impropio extendido a una frase o a una locución).

PARÁBOLA: *Es una comparación prolongada en una narración ficticia, con un fin didáctico.*

Los dos términos de esta prolongada comparación, que se convierten en dos situaciones, conservan siempre su significado nativo; es decir, en la parábola el sentido es siempre literal propio. Cristo la usa frecuentemente para ilustrar a sus oyentes sobre la naturaleza del Reino de los cielos (por ej.: Mt. 13, 3-33).

ALEGORÍA: *Es una metáfora prolongada.*

El segundo término atributivo, unido al primero por la cópula sustantiva verbal ("Yo soy el Buen Pastor"), pierde su significado nativo etimológico para recibir un sentido trasladado, figurado; es decir, en la alegoría el sentido es siempre literal impropio o figurado. En la Sgda. Escritura hay frecuentes alegorías (por ej. Jn. 10, 1-16).

PARÁBOLA MIXTA: *Cuando hay elementos parabólicos y alegóricos.*

Hay siempre sentido literal propio y figurado (por ej.: Jn. 15, 1-9).

SÍMBOLO: *Es un signo, o una acción, esencialmente ordenado a significar otra cosa.*

Esta cosa significada, que es una idea o un suceso futuro, es el sentido simbólico. El símbolo, por su misma esencia, es significativo, y la única razón de existir es precisamente significar algo distinto de sí. Por tanto, en sí mismo no tiene razón de existencia, ni de significación. En el símbolo, Dios intenta únicamente el sentido significado, que, aunque sea de una cosa, es siempre sentido literal impropio.

En el tipo hay que distinguir, sin embargo, dos sentidos: El sentido literal histórico de las palabras en sí mismas, y el sentido espiritual que pone Dios en ellas.

En el símbolo, la acción o el signo histórico no tienen en sí mismos significación alguna; sólo tienen la significada, que es un *sentido literal impropio.*

Acciones simbólicas: Agabo, en Cesarea, coge el cinto de Pablo y "se ata de pies y manos", y con esta acción simbólica se significa que el dueño del cinto iba a ser preso en Jerusalén (cfr. los profetas del V. T.; por ej.: Jer. 19, 1-15; Ez. 4, 1-17).

Visiones simbólicas: Ez. 37, 1-14: "Los huesos secos vivificados por el espíritu de Dios", que significan la resurrección de Israel, es decir, la liberación del Destierro.

Números simbólicos: En la Sgda. Escritura hay muchos números con sentidos simbólicos: por ej.: el 3, 7, 12, 40, etc.

Fábula: Es la narración ficticia de una cosa que, por ser inverosímil, no puede suceder nunca. Se hace intervenir a los seres inanimados y a los brutos, como si tuviesen uso de razón. Casi siempre se hace con un fin doctrinal moral. Tiene un *sentido literal figurado.* En la Sgda. Escritura hay dos fábulas: *a)* "Los árboles que buscan su rey" (Jue. 9, 815). *b)* "El cardo del Líbano que pide al cedro del Líbano por esposa a su hija" (2 Reg. 14-9; 2 Par. 25, 18).

Enigma: Es una alegoría muy oscura, que puede ser presentada a manera de adivinanza y cuyo sentido se hace muy difícil. (Por ej.: Jue. 14, 14; Jn. 16, 16).

CLASES DE SENTIDO TÍPICO:

1. *Alegórico o dogmático*: Tiene por objeto la Iglesia establecida en la tierra y el autor de esa Iglesia, Jesucristo. Por ej.: Adán es figura de Jesucristo; el paso del mar Rojo significa la liberación de todo pecado por el sacramento del bautismo.

2. *Tropológico o moral*: Tiene por objeto las costumbres. Pretende una enseñanza de tipo ético practicante. Por ej., el sacrificio de Isaac inculca la obediencia a los superiores.

3. *Anagógico* (de "anago": ducere in altum): Tiene por objeto la vida futura gloriosa de la comunidad del reino mesiánico (por ej.: la tierra prometida es tipo de la vida celeste). Esta clasificación, que se encuentra ya en Casiano, la desarrolla maravillosamente Beda el Venerable (cfr., PL 91, 410).

En la Edad Media surgieron estos dos versos, que retienen el significado de estos tres sentidos y del sentido literal:

"Littera gesta docet, quid credas *allegoria,*
moralis quid hagas, quo tendas *anagogia.*"

NOTAS.—1. El sentido literal puede tener, y de hecho tiene, también, el triple significado del típico.

2. También en el sentido típico las palabras pueden tener un sentido propio e impropio.

3. Los tipos se llaman *personales,* si se relacionan personas; *reales,* si se relacionan cosas; *legales,* si se relacionan preceptos.

PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DEL SENTIDO TÍPICO:

Las cuatro señaladas por Pío XII en la *Div. Affl. Sp.* (cfr. EBB. 562):

1.—*El Nuevo Testamento*:

a) Para Jesucristo y para los Apóstoles el A. T. es una preparación y como una figura del Nuevo (cfr. Jn. 5, 39; Lc. 24, 27; 1 Cor. 10, 6). Concretamente, Jesucristo interpreta en sentido típico algunas cosas del Antiguo Testamento: Jonás en el vientre del cetáceo es tipo de Jesucristo en las entrañas de la tierra (Mt. 12, 39); la serpiente de bronce es figura de Jesucristo en la cruz (Jn. 3, 14).

b) Los Apóstoles dicen que algunas cosas del A. T. fueron cumplidas en Jesucristo. Por ej.: El Cordero pascual (Ex. 12, 46; Jn. 19, 36); la vuelta de Israel de Egipto, la vuelta de Cristo de Egipto (Os. 11, 1; Mt. 2, 15); el paso por el Mar Rojo (I Cor. 10, 1-11) y el agua del diluvio son tipo del bautismo (I Petr. 3, 21); Adán es figura de Jesucristo (Rom. 5, 14).

2.—*Los Santos Padres*:

Ya desde el principio la exégesis patrística fue eminentemente tipológica; acaso hasta con exceso, pero, para nuestro caso, muy interesante. Juzgaban los Santos Padres que el sentido típico era el alma misma de la Sagrada Escritura. En ellos se encuentra la interpretación de diferentes tipos; entre otros, los siguientes: Eva, figura de María; Adán, Moisés, Isaac, etc., figuras de Jesucristo.

La Epístola de Bernabé: "Ipse pro peccatis nostris vas spiritus sui oblaturus erat in hostiam, ut et impleretur figura facta in Isaac, qui super altare fuit oblatus" (PG. 2, 274). *San Justino:* "Interdum Spiritus Sanctus efficiebat ut aliquid fieret, quod typus erat futuri, interdum autem et sermones pronuntiavit de futuris rebus" (PG. 6, 737).

3.—*La liturgia antigua de la Iglesia:*

En la liturgia se hace uso frecuente del sentido típico: V. gr.: El tránsito del Mar Rojo es figura del Bautismo:

"Ad coenam Agni providi
et stolis albis candidis
post transitum maris rubri
Cristo canamus principi."

En la liturgia del Corpus, Isaac es figura de Jesucristo, y el maná de la Eucaristía:

"In figuris praesignatur,
dum Isaac inmolatur
Agnus Paschae deputatur,
datur manna patribus."

Los monumentos antiguos. En las pinturas de las catacumbas: El signo de Jonás, el Maná, Isaac, que va al sacrificio, etc.

4.—*El Magisterio de la Iglesia:*

Eugenio IV: "Firmiter credit, profitetur et docet (scilicet, Sancta Romana Ecclesia) legalia Veteris Testamenti, seu Mosaicae Legis... quia significando alicujus futuri gratia fuerint instituta, licet divino cultui illa aetate congruerent, significato per illa Domino Nostro Jesuchristo adveniente cesasse et Novi Testamenti sacramenta coepisse." (Decreto pro Jacobitis, D 712.)

León XIII (Prov. EBB 97); Benedicto XV (Sp. Par. EBB 499); carta de la P. C. B. a los Srs. Obispos de Italia (EBB 539); Pío XII (Div. Affl. Sp. EBB 562).

En estos documentos eclesiásticos se dice lo siguiente:

1. Que existe el sentido típico.
2. Que el sentido típico está intentado únicamente por Dios.
3. Que el hagiógrafo y nosotros sólo podemos conocerlo por la revelación divina.
4. Que esta revelación divina la encontramos:

a) En Jesucristo y en los Apóstoles, que interpretan tipológicamente algunas veces el A. T.

b) En la exégesis de los Santos Padres.

c) En la Liturgia Antigua, donde se cumple la consabida Ley: "Lex orandi, lex credendi."

d) En la doctrina tradicional perpetua de la Iglesia.

5. Que los Santos Padres no probaban el dogma con el sentido típico.
6. Que hay que tener una gran cautela en su exposición y en su empleo.
7. Que la existencia del sentido típico es una *verdad de fe.*

DIFICULTADES:

a) *Errores dualistas.* (Los gnósticos y los maniqueos.) Según ellos uno es el autor del A. T. (el principio del mal-Dios de la Creación) y el otro el del Nuevo (el principio del bien-Dios de la Redención). Al romper de este modo el nexo entre los dos Testamentos, rompen "ipso facto" toda posible relación entre las "cosas" del Antiguo Testamento y las del Nuevo.

Resp.: El Concilio de Florencia define lo siguiente sobre la igualdad de ambos Testamentos: "Profesa la Iglesia Romana ser Dios autor de toda la Sagrada Escritura, ya que por inspiración del Espíritu Santo hablaron los Santos de ambos Testamentos" (EBB. 32).

b) *Algunos protestantes* (por ej.: Socinus). Según ellos, las citas que de las profecías del A. T. se hacen en el Nuevo son meras acomodaciones.

Resp.: Hay muchas citas que son, en efecto, acomodaciones hechas por los hagiógrafos. Pero otras veces, sobre todo cuando se emplean ciertas fórmulas de interpretación, estamos ante una verdadera exégesis, que nos descubre los auténticos sentidos bíblicos. Por ej.: "Facta sunt enim haec ut Scriptura impleretur" (Jn. 19, 36). "Ut adimpleatur quod dictum est per prophetam" (Mt. 2, 15).

c) *Los protestantes liberales y los racionalistas:* Al negar la inspiración de la Biblia niegan, consiguientemente, toda clase de sentido típico.

Resp.: El concilio Vaticano I define sobre la inspiración que los libros de la Sagrada Escritura "Spiritu Santo inspirante conscripti aunt".

d) *Según Patrizzi* hay un doble sentido espiritual: Un sentido espiritual real o tipológico (que radica en las cosas), y un sentido espiritual verbal (que radica en las palabras). El sentido espiritual de las palabras es el mismo de las cosas, ocultamente expresado en las palabras. Uno y otro están en las Escrituras, pero uno en las "cosas" (personas, sucesos, acontecimientos) y otro en las "palabras" ("sensus spiritualis verborum"). Aunque el real es origen y fuente del verbal, sin embargo conocemos el real a través del verbal: "Uterque a Spiritu Sancto est; priorem tamen rebus indidit Spiritus Sanctus, non ut auctor est Scripturarum, sed ut est auctor rerum, sicut loquitur Thomas; posteriorem vero Scripturis indidit, ut est praecipuus eorum auctor."

Resp.: Acerca de este "sentido espiritual de las palabras", que defiende Patrizzi, hemos de decir lo siguiente:

1. A veces parece coincidir con nuestro sentido "plenior". Por ej.: "Diximus sensum spiritualem sub litterali delitescere quia verba, prout sonant cum reliquo sermone conjuncta et contexta, hoc est, in sensum literalem accepta, sensum hunc spiritualem praeferre minime videntur, quamquam *hic sensus illis verbis re ipsa subsit.*" Es decir, este sentido está contenido en las palabras; no puede rebasar el significado objetivo de las mismas, pero la lectura directa de esas palabras no nos lo descubre. Para esto se requiere la revelación posterior: "Sensus spiritualis verborum dependet ab horum sensu litterali, quo veluti fundamento superstructum est, ut ajunt Hieronimus, Augustinus, Gregorius et Thomas, ex ea parte, quatenus sensus litteralis illud prodit."

2. Otras veces queda, a nuestro parecer, reducido a mera terminología, pues como él mismo dice: "Sensus quippe spiritalis verborum nihil aliud est, quam ipse spiritalis sensus rerum verbis enuntiatus." Se reduce, pues, a una mera manifestación del real, en cuanto que las palabras nos hablan de las cosas: "Ex sensu spiritali verborum certo colligimus sensum spiritalem rerum", es decir, conocemos las cosas porque de ellos nos hablan las palabras.

Por tanto, la terminología de Patrizzi no aporta, a nuestro parecer, conceptos nuevos.

e) Según algunos exégetas, no se comprende cómo pueda compaginarse la existencia del sentido típico con la noción y con la naturaleza de la inspiración, que arroja el esquema de instrumentalidad, según el cual todo ha de ser conocido e intentado por el hagiógrafo, causa instrumental viva, consciente, racional y libre. Hay que tener en cuenta que la causa instrumental ejercita la virtud recibida a base de ejercitar siempre la virtud propia. Según esto, "la medida de la inspiración es la medida de la instrumentalidad y el alcance de la instrumentalidad se ha de medir por la inteligencia e intención del hagiógrafo, que son las acciones propias del hombre empleado por Dios como instrumento" (Muñoz Iglesias, a. c.). En consecuencia, se puede negar la existencia del sentido típico como verdadero sentido bíblico, al menos en el A. T. En este caso podría decirse que el sentido típico era sentido bíblico, es decir, estaba inspirado en el N. T., cuando ya la mente del autor inspirado conoce y descubre que aquella cosa del A. T. era tipo de esta otra del Nuevo. Antes, aunque ese sentido estuviera en la Biblia, no era sentido bíblico.

Resp.: 1. El esquema de la instrumentalidad ha de ser aplicado a Dios de un modo analógico.

2. "El hagiógrafo puede ser verdadero instrumento sin requerir para ello tener un concepto unívoco de comprensión, en su instrumentalidad, con el conocimiento que la causa principal—Dios—intente imprimirle. En las manos de Dios, el instrumento tiene posibilidades que no quedan recortadas por el conocimiento del hagiógrafo instrumento" (Tuya, a. c., p. 660).

3. "Si no es necesario el darse cuenta (la conciencia) del hecho de la

inspiración para que el escrito sea inspirado, mucho menos será necesario la conciencia (el darse cuenta) del hagiógrafo respecto de un sentido (en nuestro caso el típico) para que le haya o pueda haberlo" (Oñate, a. c., página 190).

4. Tiene aquí plena aplicación todo cuanto dijimos sobre el "sensus plenior" en el último apartado del capítulo anterior.

P. Grelot, en el artículo citado dice textualmente lo siguiente: "Según estos empleos del N. T., la palabra "tipo" no representa, pues, un sentido de los textos bíblicos diferente del sentido literal, sino un significado simbólico particular, que, por disposición providencial, se asociaba a los sucesos, a los personajes, y a las instituciones de la historia santa, porque preparaban y "figuraban" por adelantado el misterio de la salvación llevada a cabo por Cristo. El "sentido típico" del A. T. no concierne directamente a la exégesis de los libros sagrados, sino a la reflexión teológica sobre las "cosas" del A. T. De esta suerte lo entiende Santo Tomás, que empleando un vocabulario tradicional, aunque bastante equívoco, habla más bien de "sentido espiritual" o de "sentido místico".

Resp.—No podemos estar de acuerdo con estas afirmaciones:

— Porque el sentido típico es, en efecto, "un sentido de los textos bíblicos", es decir, un sentido bíblico, "diferente del sentido literal".
— Porque el sentido típico no es un mero "significado simbólico", ya que se diferencia, como hemos dicho, del símbolo. Si, mediante esa "disposición providencial" el "significado simbólico" queda asociado a los sucesos, personajes e instituciones de tal forma que "figuraban por adelantado el misterio de la salvación llevada a cabo por Cristo, y esto implica una verdadera y previa intencionalidad divina, estamos ya no sólo ante un "significado", sino ante un "sentido" bíblico intentado por Dios.
— Porque el sentido típico concierne directamente a la exégesis, por ser inspirado; si cuando el A. dice que "concierne a la reflexión teológica sobre las "cosas" del A. T.", entiende que esa reflexión teológica posterior cae dentro de la revelación, estamos de acuerdo, ya que sería lo mismo que decir que el conocimiento del sentido típico sólo se puede tener a la luz de una revelación posterior, pero si esa reflexión teológica cae fuera de la revelación y es cosecha del intelecto humano, juzgamos que la expresión no es correcta.
— Porque la referencia de Santo Tomás no prueba absolutamente nada. También la encíclica Div. Afl. Sp. llama "espiritual" al sentido "típico". Ya hemos indicado los diferentes nombres con que se suele designar al sentido típico. Es sólo cuestión de terminología.

EXTENSIÓN DEL SENTIDO TÍPICO.

a) *Los figuristas:* Dicen que toda la Sagrada Escritura contiene un sentido figurado. Todos los hechos y acontecimientos, todas las personas del A. T. tienen un sentido figurativo. Por eso la exégesis, inevitablemente, tiene que adoptar un carácter alegórico. Así pensaba la escueal de Alejandría, con

Orígenes. En los siglos XVI y XVII, varios autores, especialmente protestantes.

Para probar esta tesis se aduce la interpretación tipológica, que Jesucristo hace del A. T., tomado en su conjunto. Concretamente se aducen las palabras de San Pablo: "Esto fue en figura nuestra... Todas estas cosas les sucedieron a ellos en figura" (1 Cor. 10, 6.11). Los Santos Padres reducen a tipología toda la exégesis.

b) *Los antifiguristas:* Sólo admiten los sentidos típicos que conocemos por la revelación que nos hace de ellos el N. T.

JUICIO CRÍTICO.

a) *Exageran los figuristas.*—De hecho, en el A. T. hay muchísimos pasajes que no tienen en absoluto ningún sentido típico, y fue un error de la Escuela Alejandrina el querer encontrar por todas partes un sentido simbólico, aun con daño del sentido literal e histórico (cfr. EBB. 539). Concretamente, los pasajes de San Pablo *se refieren* a las penas de los israelitas, que figuraban el castigo de los pecados de los cristianos.

b) Los antifiguristas son, por el contrario, *minimizantes,* al admitir como única fuente de conocimiento para el sentido típico el N. T., pues, como hemos visto, hay otras fuentes que contienen esa revelación.

NOTAS.—1. Hay que tener en cuenta que el sentido típico se basa en la recta interpretación del sentido literal, aunque, naturalmente, tiene que rebasar sus límites.

2. El tipo no se puede predicar "sub omni respectu" del antitipo. Cuando se dice que una persona es tipo de otra (por ej., Adán, de Jesucristo), no quiere decir que todo lo que se dice en la Sgda. Escritura de una se pueda decir de la otra. Hay que averiguar con gran cautela el punto concreto de esa tipología.

¿Hay sentidos típicos en el Nuevo Testamento?

Todos están de acuerdo en decir que en el N. T. no puede haber sentidos típicos mesiánicos. Respecto a los otros tipos se dividen las opiniones:

1. Unos dicen que hay sentidos típicos *anagógicos.* Se basan en las palabras de San Ambrosio: "Primum quidem umbra praeccessit, secuta est imago, erit veritas; umbra in lege, imago vero in Evangelio, veritas in coelestibus"; en Santo Tomás: "Lex vetus figura est novae legis, et ipsa nova lex, ut dicit Dionisius... est figura futurae gloriae" (Cfr. Höpfl, A. Fernández). Esta tipología, según ellos, aparece claramente en los milagros de Jesucristo, que suelen tener una significación espiritual. Por ejemplo, la resurrección de Lázaro significa que Cristo es la resurrección y la vida.

2. Los documentos eclesiásticos nada dicen de esto; es más, si nos atenemos a la definición, que dimos al principio, tomada de la Div. Affl. Sp., sólo puede haber tipos en el Antiguo Testamento.

FUERZA PROBATIVA DEL SENTIDO TÍPICO.

a) El sentido típico, puesto que es un sentido inspirado, tiene la misma fuerza probativa que el sentido literal. Por tanto, se puede emplear para probar cualquier dogma.

b) Pero antes de hacer uso de él hay que saber con toda exactitud que existe efectivamente y la amplitud concreta que tiene.

c) Hay que emplearlo con suma cautela, ya que es difícil saber hasta dónde llega (EBB. 499, 539, 562).

d) El sentido típico se basa en el sentido literal: "El rechaza la regla de oro de los Doctores de la Iglesia, formulada así claramente por el Aquinatense: "Todos los sentidos se basan sobre uno, esto es, el literal, del cual solamente puede sacarse argumento" (P. C. B., Carta a los Obispos de Italia, EBB. 540).

e) El uso dogmático del sentido típico no es necesario, pues, como dice Santo Tomás, "nihil sub spirituali sensu continetur, fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat".

EL SENTIDO LITERAL Y EL SENTIDO TÍPICO.

Si hiciéramos una comparación entre el sentido literal y el típico, tendríamos que decir:

Por razón del origen: Los dos son igualmente inspirados por Dios.

Por razón de la extensión: El literal es universal, el típico es muy restringido.

Por razón del contenido: En el literal hay verdades de todo género, muchas intrascendentes y vulgares. En el típico hay generalmente verdades de orden superior.

En el N. T. también el literal expresa ordinariamente verdades de orden superior.

Por razón de la claridad: El literal, por regla general, es cierto y claro; el típico, a veces, es sólo probable y oscuro.

Por razón de la trascendencia: El literal es el fundamento del típico y base segura del dogma; el típico se apoya en el literal y no es necesario para el dogma, pues nada necesario a la fe está contenido sólo en el sentido típico.

CAPITULO V

Sentidos no bíblicos

BIBLIOGRAFIA

CAYUELA, A.: *Los sentidos acomodaticios de la Biblia en la Sagrada Liturgia.* **CuBíb. 5** (1948) 332-334.

IDEM: *La Biblia y la predicación.* Ibíd. 8 (1951) 91-92.

TURRADO, L.: *Uso y abuso de textos bíblicos.* **Ibíd. 1 (1944) 137-142.**

IDEM: ***Documentos de la Iglesia sobre la acomodación de los textos bíblicos.*** **Ibíd. 1** (1944) 169 ss.

1. *Sentido consecuente:* Es el sentido que se obtiene mediante un raciocinio, en el que la premisa mayor está inspirada y la menor es una verdad de razón. Según la ley silogística de que "pejorem semper sequitur conclusio partem", tenemos que la conclusión es de razón, nunca inspirada. El sentido consecuente nunca es inspirado. Equivale en Teología a la "conclusión teológica", y en las censuras, al "Theologice certum".

Puede ser que de una proposición inspirada en el A. T. un autor sagrado del Nuevo deduzca una verdad, valiéndose de un verdadero raciocinio. En este caso, el sentido consecuente es verdadero sentido bíblico, puesto que la deducción está hecha por un autor inspirado (por ej.: Dt. 25, 4; I Cor. 9, 7-11).

Es muy útil deducir sentidos consecuentes de la Sagrada Escritura, tanto en el orden teórico como en el práctico, ya que tal sentido es cierto, pero siempre se ha de proceder conforme a las leyes del silogismo: La Teología se desenvuelve no pocas veces en este campo de sentidos consecuentes.

Fuerza probativa: El sentido consecuente tiene toda la fuerza probativa de una razón teológicamente cierta, pero nunca tendrá fuerza probativa escrituraria.

2. *Sentido acomodaticio:* Tenemos el sentido acomodaticio, cuando unas palabras de la Sagrada Escritura se aplican a cosas diversas de las que

pensó el autor sagrado. Esta aplicación o acomodación se basa siempre en una semejanza. Si esta semejanza se basa en las cosas (acontecimientos, personas) expresadas por las palabras, tenemos la *acomodación real;* si se basa únicamente en las palabras, tenemos la *acomodación verbal.* La acomodación real se llama también *acomodación por extensión,* la cual, dando a las palabras su genuino sentido intentado por el autor referente a las cosas bíblicas, las aplica luego a otras cosas extrabíblicas, que tienen en las bíblicas una relación de semejanza (cfr. Eclo. 44, 17 [de Noé] y 44, 20 [de Abraham], aplicado a los Confesores por la Liturgia). A esta acomodación se reducen aquellas sentencias de la Sagrada Escritura que, aunque dichas respecto de una persona o de un caso particular, tienen un alcance general y pueden considerarse como dichas para todos los hombres (cfr. Sam. 15, 22, obediencia; Lc. 4, 22; 2 Cor. 12, 9).

La acomodación verbal se llama también *acomodación por alusión,* y se basa tan sólo en la semejanza externa del sonido de las palabras, cambiando totalmente el sentido bíblico (cfr. Gén. 14, 21; Sal. 18, 26; Lc. 18, 11).

Normas para su uso:

1. No es lícito hacer la acomodación verbal por alusión (al menos usarla muy parcamente).
2. Se puede hacer la acomodación real o por extensión. De hecho hicieron esta acomodación:

Jesucristo: Os. 10, 8 (destrucción de Samaria) = Lc. 13, 30 (destrucción de Jerusalén).

Los Apóstoles: Jos. 1, 5 (palabras de Josué) = Hebr. 13, 3 (palabras a los cristianos).

Los Santos Padres: Tienen multitud de acomodaciones.

La liturgia: Palabras de la Sabiduría aplicadas a la Virgen Santísima.

Documentos pontificios: La P. C. B.: "Una aplicación más larga de los textos sagrados podría justificarse bien con el fin de la edificación en homilías y obras ascéticas; así el sentido que resulta aun de las acomodaciones más felices, cuando no está comprobado como se ha dicho arriba, no se puede decir verdadera y estrictamente sentido de la Biblia, ni que fue inspirado por Dios al hagiógrafo" (Carta a los Obispos italianos, EBB. 539).

Pío XII, en la "Div. Affl. Sp." (EBB. 562), dice:

a) Se puede hacer la acomodación real.
b) Pero hay que hacerla con suma cautela.
c) El sentido acomodaticio no es sentido bíblico.

II. EURISTICA

BIBLIOGRAFIA

DUNKER, P.: *De vera et genuina S. Scripturae interpretatione.* Ang. 20 (1943) 53-62.
SCHILDENBERGER, J.: *Vom Geheinis des Gotteswortes. Einfüh Mung in dos Versbïduis der heilo Schrifb.* Heidelberg 1950.
CAZELLES, H., y GRELOT, P.: *Introduction à la Bible.* Págs. 122-202.
SPICQ, C.; ROBERT, A., y VAGANAY, L.: *Interprétation.* DBS. 561-646.
COPPENS, J.: *Les harmonies des deux Testaments.* Tournai.
CHARLIER, C.: *La lecture sapientielle de la Bible.* Maison Dieu 12 (1948).
LEVIE, J.: *La Biblia, palabra humana y mensaje de Dios.* Bilbao 1961.

Etimología: La palabra "eurística" deriva inmediatamente del griego "eurisko", que significa encontrar.

Definición real: Eurística bíblica es aquella parte de la Introducción General que nos da las reglas y criterios para la recta interpretación de la Sagrada Escritura.

Por el tratado de Inspiración sabemos que la Sagrada Escritura es divino-humana. Obra de Dios y obra del hombre, no en razón de dos acciones distintas convergentes, sino como efecto de una sola acción, toda del hombre como causa instrumental y toda de Dios como causa principal.

En razón de este carácter especial de la Sagrada Escritura puede darse un doble estudio y una doble interpretación de la misma, según se la considere como libro meramente humano o según que, al estudiar el aspecto humano, se tenga en cuenta también el aspecto divino de la misma.

El primero es el caso del racionalista, que niega de antemano la inspiración divina de la Sagrada Escritura. Sería también el caso del católico que adoptara esta postura en nombre de la ciencia y de la libertad de espíritu, caso condenado en el decreto "Lamentabili" (cfr. EBB. 203).

Este modo de estudiar la Sagrada Escritura aplica en la interpretación de la misma única y exclusivamente los criterios metodológico-científicos comunes al estudio de toda obra literaria humana.

Ni uno ni otro caso puede ser el de la interpretación católica de la

Biblia, cuyas reglas nos proponemos explicar en este tratado de Eurística. La interpretación católica aplica con toda rigurosidad esos mismos principios, pero esta aplicación y este estudio literario se integran en una visión superior, que es la visión de la fe en la trascendencia del mensaje divino contenido en la Escritura. Esta visión de orden teológico, y los principios dogmáticos que la regulan, informan en el exégeta católico la investigación puramente científica, tanto desde un punto de vista meramente negativo, fijando los límites que aquélla no puede sobrepasar, como positivo, en cuanto interpreta correctamente los resultados positivos a que la investigación históricocrítica llega.

No ha de confundirse con la llamada interpretación auténtica, que compete exclusivamente al Magisterio de la Iglesia, y por la que éste determina infaliblemente el sentido verdadero de un texto dogmático o moral de la Escritura. Esta interpretación auténtica es el primero y principal criterio de la interpretación católica, cuyas reglas y metodología constituyen el objeto de este tratado de Eurística.

Graduación del valor.

Siguiendo las orientaciones de las dos grandes Encíclicas bíblicas, *Prov. Deus,* de León XIII, y *Div. Affl. Sp.,* de Pío XII, y para mayor claridad pedagógica, dividiremos el tratado en dos capítulos. El primero dedicado al estudio literario de la Biblia y el segundo a la exposición de los criterios dogmáticos de la interpretación católica.

La metodología que seguiremos en la exposición de los mismos es mixta. Junto a la exposición de los criterios, indicaremos en líneas generales el proceso metodológico de aplicación de los mismos.

De acuerdo con el clima reinante hoy día en el estudio de la Sagrada Escritura, nuestra exposición será principalmente positiva, indicando solamente de pasada y en lugar correspondiente las discusiones habidas en los primeros años de nuestro siglo en relación a la validez y extensión de aplicación de algunos criterios.

CAPITULO I

Estudio literario de la Biblia

Este estudio abarca tres aspectos: I) El estudio filológico del texto. II) La crítica literaria. III) La crítica histórica.

I. EL ESTUDIO FILOLOGICO DEL TEXTO

A. LAS LENGUAS BÍBLICAS ORIENTALES.

Para conocer e interpretar correctamente una obra literaria cualquiera se requiere, como punto de partida, el conocimiento de la lengua en que la obra está escrita. Por el tratado del Texto sabemos que la Sagrada Escritura fue escrita originariamente en hebreo, arameo y griego. De ahí que, como presupuesto necesario a la recta interpretación de la Escritura, se requiere en el exégeta un conocimiento directo e inmediato, y lo más perfecto posible, de estas tres lenguas, así como las lenguas afines, siríaco, cananeo y árabe, y las lenguas del mundo cultural en que se desenvolvió históricamente el pueblo de Israel: las asiriobabilónicas y el egipcio.

Este conocimiento de las lenguas bíblicas implica un triple aspecto: Conocimiento del vocabulario, de la gramática en su doble aspecto morfológico y sintáctico, y de la índole y espíritu de la lengua.

La lengua, como instrumento vivo, evoluciona y cambia. Así la sintaxis de los últimos libros de la Biblia no es la misma que la de los primeros. Tampoco es la misma en poesía, más libre y complicada, que en la prosa. Y en ésta hay que distinguir la prosa artística de la simple prosa narrativa.

Indole y espíritu de las lenguas bíblicas. Es indudable que existe una correlación de interdependencia entre la estructura mental del hombre y la lengua que le sirve de expresión. De ahí que para conocer a ese hombre que piensa, y valorar plenamente su pensamiento, es absolutamente necesario conocer las características principales de la lengua, sobre todo si se apartan de

nuestras lenguas occidentales, como es el caso de las lenguas bíblicas, principalmente del hebreo.

Características directamente derivadas de la lengua son: *a)* El estilo llamado paratáctico, en que la coordinación prevalece sobre la subordinación. *b)* La escasez, y, por tanto, la ambigüedad de partículas para expresar los distintos matices de la subordinación. El hebreo tiene principalmente dos: el *wau* y la partícula *ki*, que pueden expresar modalidades muy distintas: causalidad, finalidad, posición, etc. *c)* Propia del hebreo y del arameo es la referente a las formas verbales, perfecto e imperfecto. Estas no expresan tiempo, sino la índole de la acción, respectivamente, como completa e incompleta. No siempre resultará fácil para nosotros precisar el tiempo en que ha de colocarse la acción. En cuanto a la interpretación del griego del N. T., el exégeta deberá conocer las características generales de la lengua en cuanto al uso y valor de todos los tiempos y las posibles variantes propias del griego bíblico.

Características de la lengua literaria en conexión íntima con la mentalidad.

a) *El predominio del lenguaje concreto* sobre el abstracto, tanto en palabras como en expresiones; por ej.: El Santo de Israel, el día de Yavé, etc. Este lenguaje concreto se construye a base de cuadros plásticos con abundancia de símbolos, imágenes, figuras. La mentalidad semita no construye ni expresa sus pensamientos por medio de ideas y conceptos abstractos, ni construye grandes sistemas ideológicos. En lugar de ello traduce su pensamiento y lo expresa bajo una forma poética simbólica, abundante en imágenes. Y este lenguaje exige ser interpretado en su perspectiva exacta sin pretender una correspondencia estrecha entre imagen y pensamiento, siendo así que éste ha de buscarse en su conjunto global. Su aplicación es absolutamente necesaria en los relatos más antiguos; por ej.: los primeros capítulos del Génesis.

b) *El modo de hablar precisivo,* según el cual entre las partes de un todo se considera solamente una, que se expresa de modo absoluto, prescindiendo de las demás, sin que ello equivalga a negarlas (cfr. Gál. 4, 22, comparado con Gén. 25, 2.6).

c) *El modo de referir a Dios los acontecimientos naturales* de una manera inmediata y directa, pasando por alto la parte de las causas segundas y sin precisar los distintos matices posibles de esa atribución, como consecuencia de una filosofía poco evolucionada. En la interpretación de estos textos se han de tener en cuenta todos los matices que la expresión puede soportar y las exigencias de los criterios dogmático-teológicos.

Supuesta esta preparación remota, absolutamente imprescindible, el primer paso que tiene que dar el intérprete, según la metodología científica de intepretación de cualquier obra literaria, es el

B. Estudio inmediato del texto.

Este estudio comprende el análisis detenido de las palabras y frases para entender el texto. Fijar y determinar el sentido literal, propio o figurado, del texto, y esto en toda su extensión, incluyendo todo su valor teológico.

Ahora bien: en la lectura e interpretación de toda obra del pasado hay lugares cuya inteligencia no presenta especial dificultad. Pero hay también otros en los cuales es difícil saber qué es lo que el texto quiere decir, y éste es el caso más frecuente de la Biblia, en razón de las circunstancias histórico-temporales y culturales que nos separan de ella.

Esta dificultad puede provenir, bien de la "palabra-noción", que juega un papel principal en el párrafo, bien de la "palabra-circunstancia", bien de la estructura misma de la frase, que a nosotros nos resulta extraña.

Palabra-noción es la que expresa una idea o concepto. Puede ser abstracta; por ej.: justificación; o concreta, ya sustantiva, por ej.: la justicia, ya simplemente adjetivada; por ej.: el justo.

Palabra-circunstancia es la que expresa una determinación histórico-geográfica o contiene alguna alusión a la cultura o institución de la época. En este caso, aparte de los criterios que ahora vamos a dar, es necesario el recurso a las ciencias auxiliares: Historia, Geografía, etc.

Para poder superar las dificultades que el texto puede presentar es necesario el recurso a los siguientes criterios:

1. *El vocabulario.*

Mediante el manejo de los diccionarios y léxicos se podrá precisar el potencial significativo de la palabra. Si ésta no tuviera más que una significación, ésta sería, a la vez, su sentido. Si tuviera varias, habrá que determinar cuál de ellas es la que en concreto tiene la palabra en el texto. En uno y otro caso la metodología exige que se tenga en cuenta la historia de la palabra, para determinar sus posibles evoluciones y las resonancias e implicaciones que pueda tener en el caso concreto, dentro ya de una línea de significación precisa. (Son de máxima utilidad: Zorell, F.: *Lexicon hebraicum et aramaicum V. T.*; *Lexicon Graecum N. T.*; Pirot, L., y Robert, A.: DBS. Kittel, R.: *Theol. Wör. Zum N. T.).*

2. *El contexto.*

Es la conexión y mutua relación de las distintas partes del discurso entre sí. El fundamento de este criterio es la misma filosofía del lenguaje, en cuanto expresión del pensamiento humano. Este no es una simple visión total de las cosas, sino que procede por composición de partes, que se ordenan en un todo. Y esto queda reflejado en el lenguaje. De ahí, pues, que la visión del conjunto aclare cada una de las partes, y la conexión de éstas precise el valor de cada una.

Generalmente se distinguen cuatro clases de contextos: Gramatical, lógico, psicológico y profético. En la interpretación de la Biblia, a éstos hay que añadir otro: el teológico, que estudiaremos en la segunda parte.

Contexto gramatical: Es la relación mutua de una palabra o sentencia con otras palabras o sentencias, desde el punto de vista lexical y sintáctico. Puede ser próximo y remoto.

Próximo: Es propio de cada proposición, y es la relación entre el sujeto y predicado y los distintos complementos. Se rige por las leyes gramaticales.

Remoto: Se da entre las distintas proposiciones y es la mutua relación progresiva entre ellas en orden a la expresión de un pensamiento. La justa inteligencia de este contexto precisará la oración principal y las subordinadas, la relación múltiple que entre ellas exista y, en consecuencia, los matices expresados por cada una y por el todo de que forman parte. Se determina por medio de las partículas.

Este contexto remoto así definido puede ser, a su vez, inmediato, si esa relación y conexión entre las partes que expresan un todo es inmediata, y mediato, si entre ellas se intercalan digresiones que no pertenecen directamente al pensamiento que se está dsarrollando. Este caso es bastante frecuente en San Pablo. En 1 Cor., el pensamiento iniciado en 2, 12 s. se resume en 7, 5 ss., después de la magna digresión que constituye todo lo intermedio entre ambos lugares.

Contexto lógico: Es la mutua conexión y congruencia de las ideas, tanto dentro de un mismo párrafo como dentro de todo el libro y de toda la obra literaria de un mismo autor, en razón de lo que llamamos constante doctrinal. Se rige por las normas de la lógica, que nos dice que un autor es constante consigo mismo y no se contradice. Para su recta inteligencia conviene tener presentes algunas posibilidades: Cuando un autor ha madurado un pensamiento o una doctrina, si vuelve a reasumirlos, la coincidencia será perfecta o casi perfecta, tanto en la doctrina como en su expresión. Puede suceder también que en un lugar determinado el autor exprese una doctrina todavía no plenamente poseída, en fórmulas un tanto vacilantes. Si más tarde, en el

mismo libro o en libros posteriores, la reasume de nuevo, pero más elaborada ya, las fórmulas y la misma doctrina serán más claras y precisas. En este caso no ha de pretenderse, en virtud de este criterio, una coincidencia plena, sino más bien una correspondencia de progreso homogéneo. En razón de este progreso, y a la luz del estadio más perfecto, han de valorarse los estadios anteriores. En todo caso siempre será válida la exigencia de este criterio de explicar los lugares más oscuros a la luz de los más claros.

Contexto sicológico: Es la conexión de las ideas, que siendo objetivas y lógicamente inconexas o dispares, se asocian en nuestro entendimiento en virtud de una vivencia personal y subjetiva. Escribiendo bajo el influjo de esa vivencia y de esa asociación, el autor pasa de una idea a otra. Las leyes que rigen este criterio son plenamente sicológico-emocionales. Una vez será el contraste; otra, alguna circunstancia especial de lugar o tiempo, y siempre un especial estado emocional. Por tanto, en casos semejantes es preciso tratar de penetrar en el ánimo del autor a través de las condiciones psíquico-afectivas del momento en que se sitúa la expresión. (Cfr. Jn. 4, 7-15; Lc. 14, 14-24; Gálatas).

Contexto profético: Es la aparente conexión cronológica de dos o más acontecimientos, cuya realización real, sin embargo, es distante en el tiempo. Es exclusivamente propio de la literatura profética. El fundamento de este contexto es la naturaleza misma de la visión profética y de la consiguiente expresión literaria de ésta. En la visión, el profeta contempla unidos en un mismo cuadro, sin perspectiva de tiempo, objetos diversos y distantes, pero íntimamente unidos entre sí en razón de su conexión en la "historia salutis". Tal cual los contempla, los expresa literariamente, produciendo a primera vista la impresión de que estos acontecimientos hayan de realizarse, o en el mismo espacio de tiempo, o sucederse tras un breve intervalo.

3. *Lugares paralelos.*

Por lugares paralelos entendemos aquellos que son semejantes entre sí, ya en cuanto a las palabras, ya en cuanto al contenido doctrinal. En el primer caso tenemos el paralelismo verbal; en el segundo, el real. La utilidad de este criterio, tanto para determinar el sentido de una palabra, como para mejor penetrar en el pensamiento de un autor sobre un punto doctrinal determinado, salta a la vista. En general, su recurso será exegéticamente imprescindible, siempre que se trate de textos oscuros. No obstante, en la aplicación de este criterio hay que tener presente lo dicho anteriormente con relación al contexto lógico.

En cuanto al valor y eficacia de este criterio, hay que tener presente esta

graduación: lugares paralelos del mismo libro, del mismo autor a través de toda su obra literaria, de los autores contemporáneos, y en la Biblia, en razón de la inspiración y de la analogía de la fe, de todos sus libros.

Material de trabajo para encontrar los lugares paralelos son las concordancias tanto verbales como reales. Como más completas recomendamos las siguientes: Para el texto hebreo: S. MANDELKERN, V. T.: *Concordantiae haebraicae atque Chaldaicae.* I-II. 2.ª ed. Breslau 1925. Para el texto griego del A. T.: E. HATCH-H. A. REDPANH: *A. Concordance to Septuagini and the other greek versions of the O. T.* I-VI. Oxford 1892-1897. Para el texto griego del N. T.: C. H. BRUDER: *Concordantiae omnium vocum N. T. graeci.* Göttingen 1913, 2.ª ed. Para el texto latino de toda la Biblia: F. P. DUTRIPON: *Concordantiae Bibliorum sacrorum.* 8.ª ed. París 1880.

Precisado, en virtud de este estudio filológico del texto, el sentido literal del mismo, se impone ahora valorar su afirmación y determinar cuál es la portada y el alcance de su contenido. Y esto ha de hacerse en función de la intención y de la personalidad del autor. Ahora bien, esta intención, que es la que precisa el alcance de todas y cada una de las afirmaciones del libro, está inmediatamente vinculada a la manera cómo se expresa el autor, y por tanto, al género literario que usa. Y esta manera y este género literario elegido por el autor para comunicar su mensaje están en función directa de las condiciones históricas y sociales, del medio ambiente en que su vida se desenvuelve. El estudio científico-literario de la Biblia exige que este texto, cuyo sentido se acaba de conocer, sea interpretado en razón del género literario en que se inserta (crítica literaria), y explicado y valorado en razón del medio ambiente sociocultural en que ha sido escrito (crítica histórica). En la práctica, la crítica literaria y la crítica histórica no pueden hacerse por separado: las dos se entrelazan y se integran y explican mutuamente. Sin embargo, la metodología exige que se estudien por separado.

II. CRITICA LITERARIA

BIBLIOGRAFIA

ROBERT y TRICOT: *Initiation Biblique.* 3.ª ed. París 1954, 280-356.
F. SALVONI: *Generi Literari nei libri Storici dell'A. T.* Questioni bibliche I. páginas 62-101.
ROBERT, A.: *Litéraires (Generes).* DBS V, 405-421.
SCHILDENBERGER, J.: *Vom Geheimnis des Gobtesasortes. Einpihrung in das Versbauduis der heil.* Schrift. Heidelberg 1950.

La crítica literaria tiene por objeto el estudio y análisis de las formas

literarias, la determinación de los géneros literarios usados por los autores, la determinación de los materiales de que se han servido y el modo como los han utilizado, etc.

El problema de los géneros literarios.

De siempre, la tradición católica ha admitido la existencia de géneros literarios distintos en la Sagrada Escritura. Tanto los géneros literarios mayores: profético, sapiencial, histórico, como géneros menores, por ej., parábolas, salmos, elegías, etc. Su estudio e interpretación no creó problemas especiales insolubles.

Sin embargo, el panorama cambió por completo a principios de este siglo, cuando se planteó el problema de los géneros literarios en las narraciones históricas de la Biblia. Hasta entonces la expresión "géneros históricos" no tenía más que sentido unívoco, y éste se entendía como narración objetiva de los hechos. En este género así entendido se comprendían todas las narraciones de aspecto histórico contenidas en la Biblia (cfr. Tratado de Inspiración).

III. CRITICA HISTORICA

BIBLIOGRAFIA

MARROU: *De la Connaissance historique.* París 1954.
HOURS: *Valeur de l'histoire.* París 1954.

La crítica literaria, al determinarnos el género literario usado por el autor, nos ha dado la primera aproximación a su sicología y nos ha puesto en la pista de su intención. Por el género literario sabemos en líneas generales qué es lo que nos quiere decir, si pretende narrar un episodio o darnos una enseñanza sobre la vida. Pero no basta. Los géneros literarios, sujetos a leyes convencionales comunes, se prestan a la más variadas realizaciones en manos de cada hombre. Y esto es lo que ha de intentar conocer ahora el intérprete.

Esto se obtiene por medio de la crítica histórica. Todo hombre que escribe es tributario de su época y de la problemática de su tiempo, a la que trata de dar una respuesta en un determinado campo. Y esta respuesta la expresa según los cánones culturales en uso.

Por ello, para conocer mejor al hombre y con él su auténtico mensaje, es menester situar la obra en el medio ambiente histórico cultural en que ha aparecido y explicarla en función de este medio ambiente.

Este es el cometido concreto de la crítica histórica. Comprende dos partes: 1. Determinar las circunstancias concretas de la composición del libro y del medio ambiente en que éste ha sido escrito. 2. Explicar y valorar el mensaje del autor en función de este contexto.

1. *Circunstancias de la composición del libro.*

Por medio del estudio crítico de las fuentes ha de determinar el exegeta *quién es el autor,* las condiciones en que se desenvolvió su vida, su formación cultural e intelectual, determinando así en la medida de lo posible su auténtica personalidad.

En un segundo esfuerzo ha de determinar las "circunstancias inmediatas" de la composición del libro. En primer lugar y en la medida que ello sea posible, el "momento sicológico" en que el autor escribió su libro. Cfr. la importancia de esto para la mejor comprensión de las epístolas de San Pablo a los Romanos y a los Gálatas, tan semejantes en cuanto al tema y tan distintas en la presentación del mismo.

La ocasión, fin y destinatarios del libro. Esto ayuda a comprender perfectamente cómo los tres primeros evangelios, siendo tan semejantes entre sí, tienen características propias tan marcadas.

Medio ambiente en que el libro ha sido compuesto. Los libros de la Sagrada Escritura están llenos de alusiones a situaciones concretas de la época, que son testimonios vivos de un mundo y de su tiempo. Por ello no basta conocer las circunstancias inmediatas, es necesario conocer ese mundo y esa época.

Este conocimiento lleva consigo un triple aspecto concreto:

a) La situación económico social. Así, para conocer plenamente las invectivas de Amós contra los ricos, es preciso conocer la vida de lujo y despilfarro de las clases dirigentes de Samaria.

b) La situación política de Israel, tanto en su aspecto interior, como en sus relaciones con los pueblos vecinos. El conocimiento de esta situación ayuda a comprender la distinta actitud de Isaías y Jeremías en relación a los imperios del norte asirio-babilónicos.

c) La mentalidad y problemática espiritual y moral de la época.

d) En un plano más amplio, la vida, las costumbres, las instituciones, la historia de Israel y la geografía en que se desarrolla su vida.

Es evidente que para toda esta labor es necesario el recurso a las ciencias auxiliares: geografía, geopolítica, historia, arqueología, etnología.

2. *Valoración del mensaje del autor en función de este contexto.*

Para ello indicamos algunos aspectos de este trabajo. Valorar las afirmaciones concretas a la luz de la problemática de su tiempo. Ver qué soluciones da a los problemas que se plantea. Las novedades que la obra puede aportar. Compararla con las obras siguientes y determinar el progreso que en relación a ellas representa. Qué temas se repiten, cómo son éstos expresados por el autor, qué temas nuevos aparecen y qué grado de madurez adquieren, lo que se obtendrá comparándola con los libros posteriores del mismo autor o los libros de la Biblia, etc.

CAPITULO II

Los criterios dogmáticos de la interpretación católica

Estos criterios dogmáticos de la interpretación católica, que ahora vamos a estudiar, son los que en concreto deben informar toda la investigación científico-literaria anteriormente expuesta. Esto tanto negativa como positivamente, como ya expusimos al principio del tratado. Sólo de este modo la crítica bíblica puede justificarse plenamente y alcanzar lo que debe ser su último objetivo. En efecto, la investigación histórica del pasado no puede situarse en el mismo plano que las ciencias naturales. La historia, como ciencia de un testimonio del pasado, se centra en definitiva en la interpretación de ese testimonio y en la valoración del mismo en orden a la vida y la conducta del hombre y de la sociedad. Y esta valoración desborda las posibilidades técnicas de las reglas de la crítica. Ha de hacerse en virtud de principios de orden filosófico y religioso.

Ahora bien, la historia bíblica no es sólo una historia humana. Es también y principalmente una historia divina, "la historia salutis". Y esta historia exige del hombre que trata de interpretarla una respuesta definitiva. Y esta respuesta es la fe. Por tanto, el juicio definitivo del valor de estos hechos y de esta historia corresponde a la fe. En virtud de esta fe ha de hacerse la interpretación y explicación de ese testimonio histórico, que es la Sagrada Escritura. De ahí, pues, que toda investigación científico-literaria de la interpretación católica de la Biblia tenga que estar informada y dirigida por los criterios que de esa fe se derivan. Cuáles son estos criterios es lo que ahora vamos a determinar y estudiar. Las fuentes de que dimanan son la teología de la revelación, la teología de la inspiración y la teología del Ministerio de la Iglesia.

Para proceder metodológicamente dividimos este capítulo en tres partes. La primera es un presupuesto dogmático: la Iglesia, intérprete auténtica de la Sagrada Escritura. La segunda estudia los criterios dogmáticos, tanto

en su formulación como en sus exigencias. La tercera la dedicamos a la exposición de lo que hoy se llama "Lectura cristiana de la Biblia".

I. LA IGLESIA, INTERPRETE AUTENTICA DE LA BIBLIA

La Iglesia es la sociedad divinamente instituida para la realización del plan divino de salvación de los hombres. Ahora bien, este plan divino está contenido en la revelación que Dios mismo nos ha hecho de él. En consecuencia, al conferirle esa misión divina, y como parte principal de la misma, le ha confiado para su custodia e interpretación esa revelación. Como esta revelación está, en gran parte, contenida en la Sagrada Escritura, a la Iglesia corresponde, a través de su Magisterio infalible, la interpretación y exposición auténtica de ella.

Este derecho de interpretación auténtica de la Iglesia ha sido reconocido unánimemente por toda la tradición patrística y por todos los teólogos católicos. Tanto para los Santos Padres como para los teólogos, ha constituido siempre la norma suprema de interpretación (cfr. Höpfl, *Introductio Generalis in S. Scripturam*. Roma, 1950, pp. 528-529).

La misma Iglesia lo ha proclamado solemnemente en los Concilios Tridentino y Vaticano I (EBB. 47 y 63; cfr. también *Prov. Deus,* EBB. 134).

Se trata, por tanto, de una verdad dogmática. Para determinar su alcance y contenido es necesario examinar los dos decretos conciliares en que ha quedado formulada.

El decreto del Concilio Tridentino es formalmente negativo e inmediatamente disciplinar. Así resulta de la lectura de su formulación y del objeto del mismo, que es el modo de obrar de los fieles en relación con la interpretación de la Sagrada Escritura.

En cambio, el decreto del Concilio Vaticano es formalmente positivo y a la vez dogmático. Al mismo tiempo declara solemnemente que esta es la mente del decreto del Tridentino. La razón de esta declaración está motivada por la falsa interpretación que algunos autores dieron al decreto del Tridentino. Según estos autores (cfr. Ubaldi, *Introductio in S. Script*. Roma, 1901, 274 y ss.) el decreto prohibía toda interpretación de la Sagrada Escritura que supusiera la negación de algún dogma definido por la Iglesia, pero no imponía la obligación de aceptar la interpretación dogmática de la Iglesia sobre un texto cualquiera, dogmático o moral, de la Escritura.

Contenido de los decretos.

En relación al contenido doctrinal de los decretos hay que distinguir dos aspectos. El primero se refiere al derecho de interpretación de la Iglesia

y está formulado de manera general y absoluta: "Cuius est iudicare." El segundo está expresado de este modo: "In rebus fidei et morum... is pro vero S. Scripturae sensus habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia" (Vaticano). Es por tanto restrictivo-precisivo.

"In rebus fidei et morum": Aplicada esta frase a la Sagrada Escritura, comprende los textos doctrinales de la misma, tanto dogmáticos como morales, y extensivamente todos aquellos que con ellos están necesariamente conectados.

"Sensus, quem tenuit"...": En este caso es la tradición dogmática de la Iglesia en cuanto tiene por objeto el sentido de un texto de la Escritura.

Extensión del derecho de interpretación auténtica de la Iglesia.

A la luz de la anterior explicación es claro que este derecho es general, y como tal se extiende a toda la Sagrada Escritura en cuanto Verbum Dei scriptum.

Pero aunque los documentos eclesiásticos no lo expresan explícitamente, claramente dejan entender que no se extiende del mismo modo. En este sentido es necesario distinguir entre los textos referentes a las cosas de fe y costumbres, según hemos indicado, y los que a ellas no se refieren.

Respecto de los primeros, el derecho de interpretación es directo y positivo. La Iglesia puede determinar cuál es su sentido auténtico. En relación a los otros, este derecho es indirecto y negativo. No compete a la Iglesia determinar auténticamente su sentido. Pero en virtud de este derecho puede rechazar autoritariamente toda explicación, que a su juicio no esté conforme o contradiga la doctrina de la fe en general o el dogma de la inspiración en particular.

II. LOS CRITERIOS DOGMATICOS

Los criterios dogmáticos, que constituyen la suprema regla de la interpretación católica de la Biblia, son dos: la interpretación auténtica de la Iglesia y la analogía de la fe.

A. La interpretación auténtica.

Es el primero y principal. Pero su ámbito es reducido. No entra en la metodología de interpretación como criterio dinámico de la misma. La informa desde fuera como indicador de camino y garantía de esfuerzo.

En el plano puramente conceptual, la validez y la aplicación de este criterio no presenta ninguna dificultad. Cuando un texto de la Sagrada Escri-

tura haya sido auténticamente interpretado por la Iglesia, el sentido por ésta determinado ha de ser aceptado como el verdadero sentido de ese texto.

El deber del exegeta católico es justificar científicamente esa interpretación y, sobre todo, tratar de penetrar toda la riqueza de su contenido.

El problema se presenta en el plano práctico: ¿Cuándo un texto ha sido objeto de interpretación auténtica?

Para ello es absolutamente necesario recurrir al estudio y examen de las fuentes en que esa interpretación se contiene. Estas fuentes son:

a) Las definiciones solemnes de los Concilios y de los Papas. *b)* Los decretos de las Congregaciones romanas, en particular el Santo Oficio, y de la Pontificia Comisión Bíblica. *c)* El Magisterio ordinario y universal de la Iglesia. *d)* El consentimiento unánime de los Santos Padres.

a) *Las definiciones solemnes de los Concilios* y de los Papas. Constituyen el modo principal y solemne por el cual la Iglesia puede declarar el sentido de un texto. Esta declaración por medio de una definición solemne puede ser directa o indirecta.

Es directa cuando el mismo texto es objeto formal y directo de la definición, bien positivamente, en cuanto determina cuál es su verdadero sentido, bien negativamente, en cuanto excluye una determinada interpretación sin imponer un sentido entre los varios posibles, que, hipotéticamente hablando, pueda tener el texto. Estas declaraciones del Magisterio extraordinario y solemne han sido y son rarísimas en la historia de la Iglesia. Damos la lista de los textos que han sido objeto de una declaración solemne: Jo, 3, 5 cfr. D. 858; Jo. 20, 23 cfr. D. 902.920; Jac. 5, 14 cfr. D. 908.926, 2048; Mt. 16, 16-19; Jo. 21, 15-17 cfr. D. 1822; Mt. 26, 26 cfr. D. 874; Lc. 22, 19 cfr. D. 949. Como caso de declaración directa negativa tenemos la condenación que hace Pío VI (EBB. 59) de la sentencia de J. L. Isenbihel, que niega el sentido mesiánico de Is. 7, 14. Este texto es mesiánico, pero queda abierto el problema del sentido literal mesiánico o típico mesiánico del texto citado.

La *declaración indirecta* tiene lugar cuando no es el texto bíblico el que es objeto formal y directo de la definición, sino una verdad de fe, para cuya confirmación se alega el texto bíblico. En este caso no es fácil precisar cuándo se da interpretación auténtica del texto citado y cuándo no. La autoridad de la Iglesia definiente recae "per se" directamente sobre la doctrina, no sobre los argumentos y motivos, a los cuales pertenece el texto en estos casos. En principio vale esta regla: "Ex eo quod allegatur, per se non definitur". Como norma práctica, cada caso ha de ser estudiado concretamente a la luz de las circunstancias históricas y del análisis crítico del documento (cfr. Rom. 5, 12; D. 789.791).

b) *Los decretos del Santo Oficio y de la P. C. Bíblica.*

Normalmente, estos órganos menos solemnes del Magisterio extraordinario proceden por medio de decretos. Estos decretos no son decisiones infalibles. El asentimiento que se les debe no es absoluto e irreformable, pero debe ser interno y externo. La cualificación que al mismo ha de darse está en relación directa con la naturaleza de los decretos. Cuando éstos se mueven en la esfera del "vero" y recaen sobre cosas de fe y costumbres, entonces obligan en conciencia desde el punto de vista de la fe. Si el objeto de estos decretos es el sentido de un texto, éste ha de ser tenido como auténtico en la proporción y medida en que sea formulado en el decreto. Cuando se mueven no en la esfera del "vero", sino del "tuto", y por tanto no se pronuncian directamente sobre la sentencia que sostienen, esto es, las opiniones tradicionalmente recibidas y que no son doctrina de fe, entonces tienen el valor de normas directivas. Como tales, y tal cual están formuladas, han de ser seguidas por el exegeta. A éste no se le impide en modo alguno la ulterior investigación del problema, sino que al hacer esa investigación se atenga a esta norma directiva, la acepte como tal y controle, según la formulación de la misma, el resultado de los propios esfuerzos, y esté siempre dispuesto a aceptar el juicio y decisión de la Iglesia sobre el problema.

Respecto a los decretos de la P. C. Bíblica, de principios de siglo, la situación es hoy la siguiente: En relación con lo que se refiere a los problemas crítico-literarios del Pentateuco, ha de tenerse en cuenta la carta de la misma P. C. B. al cardenal Suhard, de 16 de enero de 1948, a la luz de la exhortación de Pío XII en la Encíclica *Div. Affl. Sp.* (cfr. EB. 582 ss.). Y de todos en general valen las palabras del subsecretario de la P. C. B. en un artículo publicado con motivo de la segunda edición de Ench. Bibl. (Cfr. Antonianum, 1955, 64 ss.), dice lo siguiente: "Quatenus vero in his (los decretos), proponuntur sententiae, quae neque inmediate neque mediate cum veritatibus fidei et morum coherent, interpres S. Scripturae plena libertate suas investigationes scientificas prosequi, earumque fructum percipere potest, salva semper auctoritate magisterii Ecclesiae".

c) *El magisterio ordinario y universal de la Iglesia.*

Este será fuente de interpretación auténtica cuando reúna las condiciones que se requieren en general para la tradición dogmática y para los Santos Padres. Cfr. infra. Se requiere unanimidad moral. Que ésta se dé en torno a un texto de la S. Escritura, y que este texto se ponga en relación inmediata y necesaria con una verdad de fe o costumbres, como expresada y contenida en él.

Cuándo se verifican estas circunstancias es fuy difícil probarlo. Pero el principio, como tal, siempre es válido.

d) *El consentimiento unánime de los Santos Padres.*

Los documentos del magisterio sobre este punto son los ya citados.

Según estos documentos, para que el consentimiento unánime de los Santos Padres sea fuente de interpretación auténtica, debe reunir las condiciones siguientes: *a)* Que procedan "ut testes traditionis Ecclesiae". *b)* Que expliquen el texto bíblico como perteneciente a la doctrina de fe y costumbres. *c)* Que en esta explicación haya unanimidad.

No se trata, pues, de las explicaciones que como doctores particulares puedan dar sobre un texto dogmático de la Escritura. En cuanto a la unanimidad requerida, no se exige que sea física. Es suficiente la unanimidad moral.

Cuándo se verifican estas condiciones no es fácil probarlo. Es absolutamente necesario el recurso al estudio de la literatura patrística. Pío XII nos advierte sabiamente que "no son muchas aquellas cosas de las que haya unánime consentimiento de los Padres".

B. LA ANALOGÍA DE LA FE.

Es el segundo criterio dogmático de la interpretación católica. "Por analogía de la fe se entiende la mutua armonía de las verdades reveladas, en virtud de la cual ellas se ilustran mutuamente, sin que pueda la una contradecir a la otra" (Perrella).

Este criterio, reconocido y utilizado ya por los Santos Padres, ha sido solemnemente sancionado por León XIII (cfr. D. 1943; EBB. 94).

Sus características, a la luz de este documento, y tal como se entiende en los Manuales de Introducción, son las siguientes: *a)* No es tan inmediato como la interpretación auténtica. *b)* El campo de su aplicación lo constituyen todos aquellos textos cuyo sentido no haya sido objeto de interpretación auténtica. *c)* Es un criterio inmediatamente negativo, en cuanto prohibe interpretar la Sagrada Escritura en contra de la doctrina de la Iglesia. *d)* Al mismo tiempo, tiene un aspecto positivo y sumamente valioso, por el que se integra en la misma metodología de la interpretación católica. En virtud de la unidad de la revelación y atendido el grado de penetración de la misma, hoy existentes en la Iglesia, permite proyectar esta luz sobre un texto bíblico dogmático y conocer de este modo mejor su significado, tanto en sí mismo como dentro del conjunto de toda la revelación.

III. LECTURA CRISTIANA DE LA BIBLIA

Realizado todo trabajo anteriormente descrito, una nueva tarea le incumbe a la exégesis católica. Y esta es una tarea de penetración y de síntesis de la Sgda. Escritura en cuanto palabra y mensaje de Dios a los hombres, estudiada ahora en toda su plenitud teológica.

Conocido ya el sentido literal del texto en su alcance y significación teológica inmediata a la escala del horizonte del autor humano, se trata ahora de situarle en todo su contexto teológico, a la escala del horizonte del autor divino. Y este contexto teológico está integrado por la unidad de la revelación, por todo el conjunto de la misma, por la mayor penetración del dogma cristiano vivido en la Iglesia. Leer pues los textos e interpretarlos a la luz que resulta de este contexto y descubrir la plenitud de contenido, que encierran tanto en su horizonte inmediato, como en razón de todo el horizonte de la revelación posterior, prevista, intentado por Dios, trazando así la línea del mensaje divino es lo que se llama técnicamente lectura cristiana de la Biblia.

Los principios que inspiran y dirigen la metodología de este trabajo son:

1. La Biblia fija la revelación. Esta es una, homogénea, progresiva, continua. Esta revelación culmina y se centra como en su único objeto en el misterio de Cristo.

2. Este misterio de Cristo está presente ya en el A. T. pero de una manera oscura y velada. De ello se deducen dos consecuencias:

a) Este misterio de Cristo y las realidades cristianas que lo constituyen subyacen a las realidades e instituciones del A. T. que las prefiguran. Es por tanto plenamente legítima la interpretación tipológica del A. T. según la línea trazada por el N. T. principalmente la Epístola a los Hebreos.

b) El A. T. es en el plan de Dios una ascensión progresiva hacia la plena luz, que es Cristo, como plenitud de la revelación en sus palabras y en sus hechos. Si Dios así lo ha previsto y así lo ha querido, es lógico suponer que aplicando esta luz a las etapas del A. T., éstas, al quedar iluminadas de este modo, adquieran un relieve y un contorno, que no tenían, vistas en su horizonte inmediato. Es completamente lógico buscar en ella esa nueva plenitud.

La interpretación de la Biblia, fundada en el sentido pleno, es como una interpretación escriturística, que debe seguir y complacer a la exégesis literal inmediata.

3. Inspiración y revelación, aun siendo dos conceptos distintos, en la realidad y para el estudio del mensaje divino no pueden ni deben separarse. Se trata siempre de la intervención sobrenatural de Dios en la historia. Antes que esta acción de Dios haya quedado fijada por escrito, ha sido manifestada y realizada por Dios en los hechos y acontecimientos de la Historia Sagrada. El escritor bíblico viene a ser como el intérprete y el testigo, que por su inspiración divina, fija por escrito esa revelación. Esta revelación queda así definitivamente expresada, pero esta expresión que fija la revelación, no puede cerrar en sus fórmulas toda la plenitud que la revelación como hecho vital contiene.

En consecuencia se sigue que cuando esas fórmulas se estudian en virtud de una mayor penetración de la revelación, tal cual hoy día se da en la Iglesia, se descubran

en ellas, más allá de su superficie, aspectos más profundos y más ricos, de los que directamente podrán deducirse.

4. Los escritores sagrados, que han participado en la comprensión del misterio de Dios, contenido en la Escritura, quedan doblemente desbordados por este mismo misterio. Primero en cuanto al propio mensaje cuya plenitud son incapaces de penetrar. Segundo en cuanto al alcance y lugar que este su propio mensaje tiene dentro del conjunto de la revelación, que Dios, autor principal de la Escritura, conoció y previó cuando les inspiraba o les hacía participar de la revelación.

Es, por tanto, lógico que al estudiarlos ahora en razón de la síntesis total adquieran resonancias más precisas y contornos más claros y definidos.

5. La Iglesia es depositaria de la revelación. Ha recibido la Escritura para que se nutra y viva de ella. El misterio de la Iglesia está penetrado del misterio de Cristo. Cuando la Iglesia viva más profundamente su misterio y este vivir del misterio eclesial se realiza por una constante explicitación y eclosión de su riqueza en su redactación continua a la marcha progresiva del tiempo, comprenderá y penetrará más plenamente la Escritura en la que convergen el misterio de Cristo y el misterio eclesial. Penetración y comprensión, que siendo siempre dentro de la misma línea, serán más completas, más luminosas y más claras y provechosas, para la vida del cristiano. En razón de la misma dinámica de la vida de la Iglesia, la Escritura así comprendida e interpretada será siempre nuevamente actual para el cristiano de hoy, como lo fue proporcionalmente para el de todas las épocas, pero ahora con mayor riqueza y plenitud.

6. La acción de Dios en la historia, la revelación que ella constituye o que acompaña a la inspiración, que la fija por escrito, como mensaje de Dios, son esencialmente algo religioso, doctrinal o moral. Es en este terreno donde ha de buscarse en la Escritura lo que constituye propiamente su enseñanza. En razón de este mensaje religioso ha de ser interpretada y valorada.

Estudiar e interpretar la Sagrada Escritura a la luz de estos principios, descubrir así y trazar cada vez con mayor claridad la síntesis divina que ella encierra, proporcionando al pueblo cristiano la clave para que así lea, comprenda y se nutra de la Sagrada Escritura, es lo que comprendemos bajo el nombre de "Lectura Cristiana de la Biblia". Esta faceta del estudio de la Sagrada Escritura es la que polariza la atención de la investigación actual. Ella debe ser también la inspiración y tarea principal de los profesores y alumnos de la Sagrada Escritura.

III. PROFORISTICA

Dado el carácter sobrenatural y divino de la Sagrada Escritura, no sólo debe interpretarse según determinadas normas, como hemos visto en la hermenéutica, sino que ha de exponerse y explicarse siguiendo las orientaciones del Magisterio eclesiástico a quien confió Cristo el encargo de conservar y transmitir las enseñanzas que en ella se contienen para la salvación de todos los hombres.

La Sagrada Escritura contiene la historia de la salvación, la Divina Revelación. En ella se funda todo el edificio dogmático y moral cristiano. Sus enseñanzas han de informar toda la teología y la vida misma de la Iglesia.

La proforística trata de los diversos métodos de exponer los sentidos de la misma.

Se dividen en dos clases: *a)* Métodos científicos. *b)* Métodos pastorales.

METODOS CIENTIFICOS

Como en todos los campos, también en éste la Iglesia es tradicional en su modo de proceder. Los métodos empleados ya desde muy antiguo son: las versiones, los comentarios, las lecciones escolares. Los tres se extienden a todos los libros de la Biblia.

Aunque ahora cayeron en desuso, antiguamente existieron otros métodos, como la paráfrasis, las glosas, los escolios, las cadenas y las postillas, que se limitaban a algunos de los libros.

Las versiones modernas.

En el tratado del Texto se estudiaron las versiones antiguas, cuyo interés se relaciona con la crítica textual y con la exégesis. Aquí estudiamos las versiones modernas porque constituyen el medio más general y sencillo de proponer el sentido de la Sagrada Escritura. Una buena traducción es ya un buen comentario.

Cualidades.

Toda buena versión ha de ser:

1. *Directa.* Ha de hacerse del texto original. Toda versión es una interpretación en muchos casos. Por muy fiel que sea, tendrá que apartarse de ciertas expresiones que no tienen traducción posible. Si ahora se hace la versión partiendo del latín, por ejemplo, forzosamente será imperfecta ya que cada lengua tiene sus peculiaridades.

2. *Fiel.* Debe dar el sentido exacto intentado por el hagiógrafo. Siempre que sea posible respetará el mismo estilo del original. Reproducirá las mismas metáforas y los mismos símbolos empleados según la mentalidad oriental. Dios habló para todos los hombres a través de unos hombres concretos.

A la versión fiel se opone la *servil,* que traduce palabra por palabra y reproduce a la letra los giros típicamente semíticos. Esta, además de oscurecer el sentido, ofrece una lectura desagradable.

3. *Clara.* Sin adulterar el texto, ha de dar un sentido inteligible a todos. Ello supone un profundo conocimiento no sólo de las lenguas bíblicas y afines, sino también de la misma cultura ambiental contemporánea de los hagiógrafos, lo mismo en el campo humano como en el religioso.

4. *Elegante.* Ofrecerá un texto moderno que permita una lectura agradable. Sin sacrificar la exactitud del pensamiento revelado, ha de expresarse en un español castizo y flúido, evitando los giros exóticos. Es esencial a las versiones poner al alcance de los lectores modernos la doctrina revelada en la Biblia por medio de la lectura.

5. *Digna.* Ha de evitar aquellas expresiones que resulten malsonantes a los oídos actuales. Sin eufemismos, pero cuidando la dicción correcta. La Biblia es el libro de lectura de la Asamblea cristiana. Esta proclamación pública y solemne del sagrado texto exige pulcritud en las expresiones. Cuando la frase original tenga un valor especial teológico podrá traducirse literalmente, pero en una nota aparte.

DOCTRINA DE LA IGLESIA.

La Iglesia recomendó siempre la lectura de la Sagrada Escritura, especialmente a los pastores y predicadores. En lo que se refiere a los simples fieles, nunca la prohibió en general. Por razonables motivos pastorales, en determinadas circunstancias de tiempo y lugar, limitó la lectura de la Biblia en lengua vulgar a ciertos fieles.

El sínodo de Tolosa (a. 1229) contra los cátaros, lo mismo que el de Tarragona (a. 1234) y el de Oxford (a. 1408) contra Wiclef, prohiben las versiones en lengua vulgar sin las notas oportunas y su lectura a los simples fieles. Para contrarrestar los abusos a que dio lugar la Seudoreforma del siglo XVI, los Papas Paulo IV, Sisto V y Clemente VIII decretaron que todos los fieles, que desearan leer la Biblia en lengua vulgar, habían de obtener un permiso especial. Por razones semejantes se prohibieron las versiones directas para uso de los fieles. Habían de hacerse de la Vulgata, ya que su texto era el oficial de la liturgia. Así tenemos en España las versiones y comentarios de Scio y Torres Amat.

Estas limitaciones, exageradamente interpretadas, dieron como resultado un progresivo alejamiento de la lectura de la Biblia, hasta tal punto que llegó a considerarse como pecaminosa.

Pío XII, con la *Divino Afflante Spiritu* (año 1943) abrió nuevas perspectivas y horizontes en el vasto campo de los estudios bíblicos y también en las versiones del original a las lenguas modernas. Pocos años después aparecen numerosas traducciones a todas las lenguas.

El Concilio Vaticano II subraya la necesidad de tales versiones para toda clase de fieles en varios de sus documentos, pero el más explícito es el c. VI de la Const. Dog. de Div. Rev. en su núm. 22:

> "Es conveniente que los cristianos tengan amplio acceso a la Sagrada Escritura. Por ello la Iglesia, ya desde sus principios, tomó como suya la antiquísima versión griega del Antiguo Testamento, llamada de los Setenta, y conserva siempre con honor otras versiones orientales y latinas, sobre todo la que llaman Vulgata. Pero como la palabra de Dios debe estar siempre disponible, la Iglesia procura, con solicitud materna, que se redacten traducciones aptas y fieles en varias lenguas, sobre todo de los textos primitivos de los sagrados libros. Y si estas traducciones, oportunamente y con el beneplácito de la autoridad de la Iglesia, se llevan a cabo incluso con la colaboración de los hermanos separados, podrán usarse por todos los cristianos."

En el número 25 del mismo capítulo recomienda insistentemente la lectura de la Biblia a toda clase de miembros de la Iglesia. Y termina con unas palabras sorprendentes: "Háganse, además, ediciones de la Sagrada Escritura, provistas de notas convenientes, para uso también de los no cristianos y acomodadas a sus condiciones, y procuren los pastores de las almas y los cristianos de cualquier estado esparcirlas como puedan con toda habilidad."

LOS COMENTARIOS.

El método más completo y perfecto de proponer el sentido de la Sagrada Escritura es el llamado comentario. En todas las lenguas importantes existen comentarios generales a todos y cada uno de los libros inspirados.

El comentario consta de:

a) Una introducción especial a cada libro, en la que se trata del hagiógrafo, del contenido doctrinal, estilo, léxico peculiar, división y unidad, fuentes o documentos empleados en su redacción, tiempo y lugar de composición, destinatarios, etc.

b) El comentario, que suele disponerse de varios modos. Los más frecuentes son dos: uno sigue el texto versículo por versículo y el otro por trozos más o menos homogéneos.

Partiendo del original, corregido según las normas de la crítica textual, se pone la traducción directa. El texto sagrado se coloca en las líneas superiores de cada página. Debajo, en notas más o menos amplias, se pone la explicación, siguiendo el orden de las palabras de cada versículo o de las perícopes de varios versículos agrupados.

c) Cuando el tema lo exige, se intercalan explicaciones más amplias en forma de "excursus" o "disertaciones", en que se desarrolla una doctrina especialmente importante, para la comprensión total del libro o para la teología.

Cualidades.

Todo buen comentario ha de ser:

1. *Objetivo.* Propone el pensamiento del hagiógrafo con la mayor exactitud posible, prescindiendo de todo prejuicio apologético y teológico.

Para ello el exegeta ha de valerse de todos los recursos que le ofrecen las llamadas ciencias auxiliares (geografía, historia, crítica textual, literaria e histórica, filología, arqueología, etc.).

2. *Claro.* Se ha de proponer en forma asequible a todos la doctrina revelada. Deben evitarse las cuestiones marginales o demasiado complejas. Deberá ser pedagógico, resaltando lo que ofrezca mayor interés.

4. *Conciso.* Evitará toda palabra superflua, cuidando la brevedad. Como lo que interesa al lector es el sentido del texto sagrado, ha de ceñirse lo más posible a su explicación sucinta, sin digresiones.

5. *Doctrinal.* Insistirá en los valores doctrinales, realzando la enseñanza teológica. No debe perderse en investigaciones filológicas y literarias cuando no sean necesarias. Los comentarios se destinan a los teólogos y predicadores principalmente. Ellos buscan en el comentario la doctrina exacta para cimentar sus explicaciones teológicas o sermones populares.

El pensamiento completo del texto no puede conocerse sin una visión amplia y detallada de toda la Biblia. A ésta solamente puede llegar generalmente el exegeta, que se dedica especialmente a su estudio. El comentario debe exponer la verdadera doctrina bíblica con la mayor profundidad, seriedad científica y precisión.

El Concilio Vaticano II dice:

> "La Iglesia, enseñada por el Espíritu Santo, se esfuerza por acercarse de día en día a la más profunda inteligencia de las Sagradas Escrituras, para alimentar sin desfallecimiento a sus hijos con las divinas enseñanzas." "Los exegetas católicos y demás teólogos deben trabajar, aunando diligentemente sus fuerzas, para investigar y proponer las letras divinas, bajo la vigilancia del sagrado Magisterio, con los instrumentos oportunos, de forma que el mayor número posible de ministros de la palabra puedan repartir abundantemente al pueblo de Dios al alimento de las Escrituras, que ilumine la mente, robustezca las voluntades y encienda los corazones de los hombres en el amor de Dios. El Concilio anima a los hijos de la Iglesia dedicados a los estudios bíblicos, para que la obra empezada felizmente, renovando constantemente las fuerzas, la sigan realizando con todo celo, según el sentir de la Iglesia" (Div. Rev. c. VI., n. 23).
>
> En los números 24 y 25 del mismo capítulo VI recomienda insistentemente la lectura y el estudio de la Escritura a los teólogos, a los predicadores y a todo los fieles.

Las lecciones escolares.

Constituyen el medio normal de enseñar a los alumnos de las Universidades y Seminarios la Sagrada Escritura. En los centros superiores de investigación bíblica se estudian a fondo algunas cuestiones más complicadas. "Non multa, sed multum." Lo que se pretende es enseñar a manejar los recursos científicos de que disponemos hoy para el estudio de la Biblia.

En los Seminarios debe darse una visión más general, aunque menos profunda, de todos los libros. Los alumnos deben llegar a poder leer sin dificultad el sagrado texto. Deben hacerse resaltar especialmente los valores doctrinales de cada libro, llegando a una síntesis de la teología bíblica.

En los centros de enseñanza media y superior del Estado es necesario que los textos permitan a los alumnos una comprensión completa de la historia de la salvación, que les permita dialogar en igualdad de conocimientos con otros alumnos de confesiones religiosas distintas.

En la escuela primaria se han de emplear procedimientos más intuitivos, sin descuidar su precisión científica. Son recomendables las Biblias en colores.

Las ediciones populares.

Son versiones bien hechas. Cada libro va precedido de una introducción breve, pero completa. Al texto se le ponen las notas precisas para una comprensión fácil de su contenido. Algunas observaciones prácticas serán muy oportunas siempre que estén bien seleccionadas.

Métodos científicos parciales.

1. *Paráfrasis.*—Es una traducción libre en la que se van intercalando las explicaciones de las palabras oscuras. No debe ser profusa. Las paráfrasis nacieron cuando se leía el texto en lengua desconocida para el auditorio. El lector iba traduciendo y explicando. En un principio fueron solamente orales. Más tarde se pusieron por escrito en la misma forma. Son famosas las aramaicas (Targumín).

2. *Glosas.*—Son explicaciones breves. Ordinariamente se trata de una palabra que aclara otra del texto. Si se colocan entre las líneas se llaman interlineares (como nuestros paréntesis). Las que se ponían en cualquiera de los márgenes se llamaban marginales. Muchas de estas glosas de códices antiguos pasaron al texto. La crítica textual se encarga de retirarlas.

3. *Escolio.*—Es una breve explicación, no de una palabra sino de un lugar oscuro de la Biblia. Orígenes compuso escolios muy importantes.

4. *Cadenas.*—Son comentarios a los textos bíblicos tomados de varios Santos Padres. Como se colocaban unos detrás de otros recibieron el nombre de cadenas. Es famosa la "Catena Aurea", atribuida a Santo Tomás de Aquino. Este procedimiento es fruto de unos momentos de decadencia exegética. Sin embargo, gracias a ellas, se conservaron comentarios patrísticos que de otra manera hubieran desaparecido.

5. *Postillas.*—Su nombre se deriva del latín ("post illa = post illa verba"). Explicaciones más o menos breves colocadas después de ciertas perícopas. Es célebre la de Nicolás de Lira (m. 1430) a toda la Biblia.

II. METODOS PASTORALES

1. *Liturgia de la Palabra.*

Tiene lugar en la primera parte de la Asamblea eucarística. Fundamentalmente se compone de dos trozos bíblicos. El más importante es el tomado del Evangelio. Cobra cada vez más interés. El Concilio Vaticano II insiste en su alto valor pastoral y ordena que se realce lo más posible en la mente de los fieles.

"En la celebración litúrgica, la importancia de la Sagrada Escritura es sumamente grande. De ella se toman las lecturas que luego se explican en la homilía, y los salmos que se cantan, las preces, oraciones e himnos litúrgicos están impregnados de su espíritu y de ella reciben su significado las acciones y los signos" (Const. sobre la Liturgia, n. 24).

"El pueblo de Dios se reúne, ante todo, por la palabra de Dios vivo, que con todo derecho hay que esperar de la boca de los sacerdotes." (Decr. sobre el ministerio y vida de los Presb., n. 4.)

2. *Celebraciones de la Palabra.*

Son actos de culto que tienen como objeto central la Palabra de Dios. Se escogen los lugares más apropiados para la instrucción del pueblo y se leen con la oportuna entonación y solemnidad. Se cantan algunos versículos de los salmos y se tiene una breve explicación, que consiste en una aplicación al momento actual de la comunidad eclesiástica.

"Foméntense las celebraciones sagradas de la Palabra de Dios en las vísperas de las fiestas más solemnes, en algunas ferias de Adviento y Cuaresma y los domingos y días festivos." (Liturg., n. 35.)

"A fin de que la mesa de la palabra de Dios se prepare con más abundancia para los fieles, ábranse con más amplitud los tesoros de la Biblia, de modo que en un período determinado de años, se lean al pueblo las partes más significativas de la Sagrada Escritura." (Ibíd., n. 51.)

"Entre todas las ayudas espirituales destacan aquellos actos con que se nutren los cristianos de la palabra de Dios en la doble mesa de la Sagrada Escritura y de la Eucaristía." (Presb., n. 18.)

"La Iglesia ha venerado siempre las Sagradas Escrituras al igual que el mismo Cuerpo del Señor, no dejando de tomar de la mesa y de distribuir a los fieles el pan de vida, tanto de la Palabra de Dios como del Cuerpo de Cristo, sobre todo en la liturgia." (Div. Rev., n. 21.)

Si bien no existe un ritual que ordene el modo concreto de llevar a cabo estas celebraciones, está claro el interés que el Conc. Vat. II muestra por dar a conocer la Sagrada Biblia, dentro de un ambiente de religiosa veneración.

3. *Lección sacra.*

Es un comentario oral a ciertos lugares bíblicos que encierran un valor especial para determinados auditorios. Han de ser claros y sencillos. Teniendo como base el texto sagrado, se irá explicando cada versículo en forma de amena conferencia. El lugar más apto será donde los fieles puedan tener delante el libro e incluso tomar apuntes. Debe hacerse resaltar el valor doc-

trinal y moral para el auditorio concreto. A veces será muy práctico y conveniente ilustrar las indicaciones geográficas con proyecciones.

4. *Catequesis bíblica.*

Los niños deben tener acceso a la Biblia. Su manera de ser exige un método apto. Han de seleccionarse los episodios más acomodados a su capacidad. Es muy conveniente dramatizarlos, haciéndolos intervenir como actores de la escena. Las aplicaciones morales que se derivan del fragmento bíblico deben ser las que espontáneamente fluyan del texto. Ello exige un estudio previo del contexto que nos permita descubrir el mensaje doctrinal que encierra. Los medios intuitivos son los que mejor se prestan para lograr gran fruto. Lo que se intenta es que cobren devoción a la Palabra de Dios.

La homilía bíblica.

Esta palabra se deriva del verbo griego ὁμιλέω que significa conversar amigablemente. En la literatura cristiana, desde los primeros tiempos, se llama homilía la explicación sencilla que se hace, dentro de una acción litúrgica, a los fragmentos bíblicos, especialmente al Evangelio, que se leen en las festividades del año cristiano.

La doctrina de la Iglesia es terminante y clara. En la Const. de la sagrada Liturgia se prescribe una revisión de los libros de culto de manera que haya "lecturas de la Sagrada Escritura más abundantes, más variadas y más apropiadas" (n. 35, 1).

La homilía es prescriptiva en todas las misas con asistencia de pueblo:

> "Se recomienda encarecidamente, como parte de la liturgia, la homilía, en la cual se exponen durante el ciclo del año litúrgico, a partir de los textos sagrados, los misterios de la fe y las normas de la vida cristiana. Más aún en las misas que se celebran los domingos y fiestas de precepto con asistencia del pueblo nunca debe faltar, si no es por causa grave." (n. 52.)

En este texto conciliar se nos dice:

1) Que debe hacerse siempre en las misas de precepto con asistencia de pueblo.

2) Que consiste en el comentario a las lecturas bíblicas de la fiesta del día de manera que se expongan los misterios de la fe y se señalen las normas de la vida cristiana.

3) Se ha de partir de los textos bíblicos.

Modo de hacerla.

Para que resulte provechosa es menester:

1. *Preparación.*—Como toda explicación de un tema importante y difícil exige un estudio previo largo y meditado. No basta el conocimiento filológico y literario, sino que es menester la meditación para captar el mensaje de salvación que encierra cada fragmento sagrado. Habrá que relacionarlo con el contexto próximo y remoto a fin de que el pensamiento intentado por el hagiógrafo no resulte mutilado, como pasa con bastantes lecturas bíblicas del misal actual.

> "Es necesario que todos... los que se dedican al ministerio de la palabra, se sumergan en las Escrituras con asidua lectura y con estudio diligente, para que ninguno de ellos resulte "predicador vacío y superfluo de la palabra de Dios, que no la escucha en su interior." (Div. Rev., número 25.)
>
> Ya Pío XII en la Div. Afl. Spir. recomendaba: "Los sacerdotes, después de haber indagado con diligente estudio las sagradas páginas, y habérselas hecho suyas con la oración y la meditación, expongan cuidadosamente estas soberanas riquezas de la divina palabra." (EBB 571.)

2. *Fuentes.*—Toda la cultura contribuye a realizar mejor el ministerio de la predicación, pero especialmente el estudio:

1) De la misma Sagrada Escritura.

> "También el ministerio de la palabra, esto es, la predicación pastoral, la catequesis y toda instrucción cristiana, en que es preciso que ocupe un lugar importante la homilía litúrgica, se nutre saludablemente y se vigoriza santamente con la misma palabra de la escritura." (Div. Rev., n. 24.) "Confirmen la doctrina cristiana con sentencias tomadas de los Sagrados libros; ilústrenla con preclaros ejemplos de la Historia Sagrada y especialmente del Evangelio." (Div. Afl. Spir. EBB 571.)

2) La sagrada Liturgia. Dado que la homilía forma parte del culto, ha de procurar el predicador relacionar la explicación del texto bíblico con la idea dominante de la liturgia del día. Los textos litúrgicos, tomados en su casi totalidad de la misma Biblia, le ofrecen las fórmulas más apropiadas a la capacidad de los fieles.

3) Los escritos de los Santos Padres, que nos ofrecen comentarios llenos de sabias sugerencias y de gran unción espiritual.

4) Los documentos del Magisterio de la Iglesia, que van adaptando la doctrina evangélica a las necesidades de los tiempos.

3. *Lugar y duración.*

"Por ser parte de la acción litúrgica, se indicará también en las rúbricas el lugar más apto en cuanto lo permite la naturaleza del rito." (Litur., n. 35.)

Es lógico sea después de la lectura del Evangelio de la festividad que se celebra. En cuanto a la duración, no se determina nada, pero es claro no debe ser larga, ya que forma parte de una acción relativamente prolongada. Lo normal es que no exceda mucho de los diez minutos.

4. *Contenido.*—Explicar el sentido literal, aclarando los puntos difíciles e insistiendo en el sentido teológico, moral y espiritual. Es la palabra de Dios la que tiene eficacia, no las reflexiones del predicador.

"Es deber de los Presbíteros enseñar no su propia sabiduría, sino la Palabra de Dios... Deben exponer la palabra de Dios no solo de una forma general y abstracta, sino aplicando a circunstancias concretas de la vid la verdad perenne del Evangelio." Presb., n. 4.) "Evitar con cuidado aquellas acomodaciones propias del capricho individual y sacadas de cosas muy ajenas al caso, lo cual no es uso sino abuso de la divina palabra." (Div. Afl. Spir. EBB 571.)

Exponer la doctrina peculiar de cada lugar comentado y hacer ver la importancia práctica para el auditorio en el momento actual. Ello supone un conocimiento realista de las inquietudes y necesidades de los fieles de cada localidad en los diversos momentos de su vida.

5. *Fervor.*—El tono está impuesto por el lugar y momento en que se hace la homilía, que forma parte de un acto de culto a Dios. Deberá resaltar la unción en la voz y en los pensamientos. Más que reprender conviene exhortar a que los fieles acomoden sus vidas a las exigencias del Evangelio.

"Expónganlo con tanta elocuencia, con tanta distinción y claridad, que los fieles no sólo se muevan y se inflamen a poner en buen orden su vida, sino que conciban también en sus ánimos suma veneración a la Sagrada Escritura." (EBB 571.)

Hasta hace pocos años la homilética se consideraba como un simple capítulo de la oratoria sagrada. Brevemente se exponían las cualidades y recursos que debían caracterizarla. A partir del resurgimiento de los estudios litúrgicos, la homilía cobró un interés inesperado.

No debe olvidarse que de hecho es el momento más apto para una instrucción constante y duradera a través de todo el año litúrgico. Difícilmente hallamos al pueblo reunido en tantas ocasiones como en la participación de

la celebración eucarística. Ello exige de nosotros un cuidado excepcional en la preparación a fin de lograr una mayor eficacia.

Se vislumbra la conveniencia y la posibilidad de que la homilética se convierta en una asignatura de las más importantes en el plan de estudios de los seminarios de teología. Ello supone una nueva estructuración de los textos bíblicos del ciclo litúrgico, ya en avanzada elaboración.

La primera labor de esta asignatura será seleccionar el material que ha de constituir la temática de la predicación. De conformidad con las orientaciones conciliares, ampliar el número de textos bíblicos. Escoger los que revistan mayor importancia en los tiempos actuales. Completarlos con el contexto primitivo y proponer el pensamiento dominante en cada festividad.

"El objeto de la homilética no será en primera línea la "elocuencia", como antes, sino en íntimo contacto con la elaboración teológico-sistemática, así como con la escriturística, el conseguir una kerigmática material, es decir, una doctrina de aquello que puede y debe ser proclamado y de su presentación, teniendo en cuenta siempre a los oyentes en su situación real." (Kahlefeld, en *Concilium*, núm. 10, p. 62.)

IV. HISTORIA DE LA EXEGESIS

BIBLIOGRAFIA

Initiation Biblique, cap. IX; G. M. PERRELLA: Ob. cit., 349-363.
Inst. Bíb. 1951, I, págs. 510-567. *Lexikon für Theologie und Kirche,* III, 1274-1293.

ANTECEDENTES

Antes de estudiar la interpretación que han hecho de la Biblia los diversos autores ajenos a la misma, queremos referirnos a la explicación de la Biblia que encontramos en los mismos libros inspirados. Los hagiógrafos posteriores han utilizado y explicado los escritos bíblicos anteriores a ellos.

A. EL ANTIGUO TESTAMENTO.

Ya en el A. T. encontramos ejemplos de esta interpretación. Especialmente en los Profetas y en los Salmos, que se esfuerzan por profundizar el significado teológico de la historia de Israel. Entre los Salmos merecen citarse de modo especial a este respecto el 105 ss. Los acontecimientos históricos, favorables o adversos a Israel, son juzgados por los Profetas a la luz de la intervención de Dios en la historia (Ez. 38, 17; Is. 44, 28; 45, 1). Igualmente son celebradas e interpretadas las hazañas gloriosas de los ancestrales de Israel (Ecclo. 44 ss). Y el Libro de la Sabiduría nos ofrece una consideración midráshica de la historia, desde Adán hasta Moisés. Todos actúan enviados por la Sabiduría (Sab. 10-12).

B. EL ANTIGUO TESTAMENTO EN EL NUEVO.

Esta interpretación es más frecuente en los autores del N. T. con relación al Antiguo. Sus referencias se basan generalmente en la versión griega de los LXX, que suelen citar no literalmente, sino de una manera bastante libre, incluyendo a veces en la misma cita textos de diversos pasajes bíblicos.

Las características de esta interpretación son las siguientes:

a) Exégesis *literal,* en oposición a la *alegórica,* basada en el sentido literal de los textos. Esto, sin embargo, no quiere decir que sea siempre histórica. Frecuentemente desligan los textos citados de su verdadero contexto histórico y los proyectan en una dirección nueva, profundizándolos y dándoles un sentido más espiritual (Mt. 2, 17 s.).

b) Exégesis *literaria.* Hablando con propiedad, no debería llamarse exégesis. Se trata, más bien, del empleo de la Escritura para la exposición de sus ideas propias. Es un medio literario al que recurren por su familiaridad con la forma bíblica de expresión.

c) Exégesis *simbólica.* En muchos casos no puede dudarse de que aducen los textos del A. T. en cuanto son verdaderamente probativos de sus tesis: En Jesús se cumplen las profecías antiguas. Algunos de los textos aducidos se refieren al Mesías en su sentido *histórico*; otros en sentido espiritual, descubierto por el autor sagrado. Los hagiógrafos neotestamentarios están plenamente convencidos de la existencia de este sentido espiritual, más profundo que el literal. Muchos de los acontecimientos, personas y realidades antiguas, además de un valor histórico, tenían otro simbólico. Exégesis simbólica frecuente en los Evangelios y en San Pablo (1 Cor. 10).

d) Exégesis *acomodaticia.* La acomodación, propiamente hablando, no es sentido de la Escritura. Sin embargo, en los hagiógrafos esto se realiza bajo el carisma de la inspiración. Por otra parte, los escritores sagrados escriben con la convicción de que el Espíritu de Dios, que habla en la Escritura, transmite una enseñanza de permanente actualidad. Además, tienen presente la armonía que existe entre las obras de Dios anteriores a Cristo y las realizadas en Cristo, y de esta armonía deducen el principio de adaptación a nuevas circunstancias concretas que puedan plantearse (Rom. 11, 3-4).

EXEGESIS JUDIA

BIBLIOGRAFIA

DBS, IV, 561-569. J. Bonsirven: *Exégèse allégorique chez les Rabbins Tannaites.* RScRel 23 (1933) 513-541, 24 (1934) 35-46. Ibíd. *Exégèse Rabbinique et Exégèse Paulinienne.* París 1939.

A. Comienzos.

La exégesis propiamente dicha, es decir, como disciplina y método de argumentación jurídica, nace en el siglo I con Hillel. Sin embargo, como toda versión de textos antiguos implica una interpretación de los mismos, al considerar la historia de la exégesis judía debemos remontarnos al tiempo de las versiones de la Biblia. En tiempos del destierro babilónico, la Torah adquiere una importancia excepcional en cuanto fundamento de toda la vida religiosa y social. Por otra parte, la lengua nativa, el hebreo, comienza a perderse y, en tiempo difícil de precisar, pero con bastante anterioridad a Cristo, llega a ser sustituida por el arameo. Entonces se hizo necesaria la versión, *targum,* del hebreo al arameo, especialmente para el uso litúrgico. Así nacieron los *Targumín.*

Ya a la vuelta del Destierro, Esdras tiene que aplicar la Ley para que el pueblo pueda entenderla (Esd. 7, 6, Neh. 8, 8). Por eso es considerado como el primer exegeta. Incluso el Talmud le atribuye la primera versión aramea de la Biblia.

B. Primer período.

Los rabinos estudiaban la Biblia, y especialmente la Torah, para entenderla. Pero, principalmente, para buscar en ella el fundamento de sus tradiciones legales y encontrar el punto de apoyo necesario para la elaboración de otras leyes aplicables a circunstancias nuevas. Por eso su exégesis se caracteriza por un literalismo excesivo, que hace verdadera violencia al texto, para aplicarlo a los casos concretos que pudieran darse. Este literalismo excesivo hace que su interpretación, utilizada para demostrar la legitimidad de sus tradiciones o leyes nuevas, sea fiel a la letra misma del texto. Este examen minucioso de cada palabra y de sus posibilidades, llevó a profundizar en el estudio literario de la Biblia. Esto, sin embargo, ni significa que tendía a poner de relieve el verdadero sentido literal.

Pesaba sobre los doctores judíos la obligación de interpretar la Ley.

Hoy lo conocemos mejor por los descubrimientos de Qumran. La obligación principal del jefe de la comunidad qumraniana era la de investigar e interpretar la Ley y fomentar su estudio. Esta interpretación, en un principio era oral. Y los doctores transmitían oralmente las tradiciones recibidas de los mayores. Eran los "repetidores", es decir, los *Tannaítas.*

El conjunto de interpretaciones y tradiciones cristalizó en dos clases de literatura, recogidas en la *Mishna* y el *Midrash.* La mishna es un código jurídico que comprende todo lo referente a tradiciones y legislación (Halaka). Los comentarios homiléticos, de tipo moral, de explicación espiritual, históricos (Haggada) constituyen el *Midrash* (exposición o comentario, escrito en el siglo II).

La Mishna (repetición) fue puesta por escrito a fines del siglo II. Y los rabinos posteriores consideraron su obligación principal la interpretación de

la misma. Especialmente los rabinos llamados *Amorreos* o transmisores de la tradición. Sustituyen en su función a los Tannaitas o repetidores, y su labor se extiende desde la redacción de la Mishna hasta la composición definitiva del Talmud (siglo VII). La Mishna, con su explicación y su comentario, las nuevas tradiciones y las sentencias de los Amorreos, constituyen el Talmud. Una suma escrita de todos los comentarios judíos.

Es curioso comprobar que en esta época existen ya algunas reglas hermenéuticas. Además de ellas, había algunos postulados, como el del célebre Hillel, que decía: "La Torah habla en lenguaje humano", es decir, que puede ser entendida por todos. No contiene sentidos misteriosos. Pero, contra esa regla, chocaba la creencia rabínica, según la cual cada palabra de la Escritura, por su categoría, contenía un oráculo.

Estas reglas y postulados servían para descubrir el sentido literal, pero ellos creían en otro sentido más oculto. De esa creencia nace su exégesis alegórica y simbólica. Y para descubrir ese sentido recurren a los medios más arbitrarios: p. ej., la *gematría.*

C. SEGUNDO PERÍODO.

En el siglo VIII se produce una reacción contra esta exégesis infructuosa. Aparece el *Karaísmo,* herejía judía que rechazaba fundamentalmente el rabinismo y reconocía como única autoridad religiosa la palabra escrita de la Biblia. A esto debe añadirse la influencia de la filosofía y filología árabes, el trabajo minucioso de los Masoretas, el estudio de la lexicografía y gramática en el mundo judío; y, en una época más tardía, la influencia de la filosofía aristotélica. Nace así un movimiento exegético que cristaliza en una serie de gramáticas y comentarios que se ocupan en el estudio del sentido literal de la Biblia. Destacan en esta época, en la escuela española, Aben Esra (1092-1167). También ejerce gran influencia Maimónides (1135-1204). No escribió ninguna obra exegética, pero en sus escritos, sobre todo en "Guía de extraviados", reúne abundante material exegético. La exégesis judía se hizo más racional. Excesivamente racional. Y, sobre todo con Maimónides, adquiere un matiz racionalista para explicar los antropomorfismos y algunos milagros más llamativos. La misma tendencia racionalista se observa en otros judíos de esta época (siglos XI-XIII).

D. TERCER PERÍODO.

En el siglo XIII aparece, especialmente en España y Alemania, una nueva corriente contraria al rabinismo y al racionalismo. La exégesis mística fundada en la Cábala y otros cálculos supersticiosos, como el principio de

gematría, se apartan cada vez más del sentido literal para buscar el místico. Como representantes de esta nueva tendencia mencionaremos a Judá ben Asher, en Worms († 1238), y en España a Moses ben Nahma († 1270). A sus especulaciones cabalísticas añaden una teosofía con caracteres de panteísmo emanista.

En los siglos XVI-XVII, el estudio de la Biblia vuelve sus ojos al Talmud. Se producen pocos comentarios y de escasa importancia. En el siglo XVII destaca Spinoza, filósofo racionalista y panteísta, hebreo-holandés, expulsado de la comunidad religiosa judía. Ejerce una influencia decisiva en el sentido de que abre la puerta a la crítica racionalista de la Biblia.

La aceptación cautelosa de los nuevos métodos y el resultado de la exégesis racionalista significó un ataque violento a la exégesis talmúdica y cabalística. Los exegetas judíos de nuestros días interpretan la Biblia basados en el método histórico-filosófico. Existen dos tendencias: Conservadora una y racionalista la otra. Existe un comentario novísimo en hebreo, de una importancia considerable desde el punto de vista lexicográfico.

La exégesis de *Filón* puede ser comparada con los Midrashim haggádicos. Filón pretende armonizar la Biblia y la filosofía griega y encontrar ya esta filosofía en la Torah.

EXEGESIS PATRISTICA

BIBLIOGRAFIA

J. GUILLET: *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche.* RScRel 34 (1947) 257-302. Inst. Bíb. I, 510-538.
DBS II, 73-103; IV, 569-591.

A. PANORÁMICA GENERAL.

Para comprender la exégesis patrística debemos encuadrarla en su contexto. Sólo teniendo en cuenta los problemas de la primitiva Iglesia, sabremos valorar sus procedimientos exegéticos. La exégesis patrística de los primeros tiempos está determinada: 1) Por la controversia con los judíos en la interpretación y sentido de las Escrituras. 2) Por la lucha contra las desviaciones y herejías nacientes. 3) Por la elaboración progresiva de la expresión de los dogmas cristianos. 4) Por la necesidad de defender la fe contra los ataques de los paganos.

Los judíos y judaizantes criticaban la predicación del mensaje evangélico apoyados en el A. T. Se hacía, pues, necesario buscar su verdadera interpretación. Una interpretación en la cual el *espíritu* estuviese sobre la *letra.*

Era necesario mantener íntegramente la Escritura contra los que rechazaban una gran parte de ella. *Marción* y el dualismo gnóstico obligaron a los intérpretes bíblicos de aquel tiempo a demostrar la unidad de ambos Testamentos. Contra un alegorismo excesivo se imponía una exégesis, basada parte en la historia y parte en la tipología, que pretendía ser cristocéntrica y eclesial.

La expresión sistemática y adecuada de los dogmas les obliga a buscar la armonía entre la Revelación y la razón, poniendo la especulación racional y el saber humano al servicio de la fe.

La necesidad de defender la fe contra los ataques de los paganos, como Celso y Porfirio, obliga a los apologistas cristianos a trasladarse a su propio terreno y utilizar sus propias armas: La crítica y la filosofía.

En la interpretación del A. T. se hacía necesario buscar el espíritu escondido bajo la *letra,* para que así apareciesen los textos proyectados hacia el ministerio de Cristo. Esto implicaba el recurso a la tipología, y de ella, naturalmente, se deducía una exégesis alegórica más o menos libre.

El método aplicable al N. T. tenía que ser, necesariamente, distinto. El misterio de Cristo aparece ya en plena luz, sin necesidad de recurrir a la tipología o a la alegoría. Sin embargo, cuando trataban de aplicar este misterio de Cristo al alma individual. necesitaban partir de los hechos concretos de la vida del Maestro, para poner de relieve su simbolismo. Este método exegético tiene su fundamento sólido en la misma concepción del cuarto Evangelio. Así nace, también en el N. T., la alegoría y la acomodación.

También es decisivo, para comprender aquella primera exégesis cristiana, el desplazamiento de la predicación evangélica del ambiente cultural semítico al helenista. Para hacer asequible el misterio de Cristo a aquel nuevo ambiente cultural es lógico que hayan recurrido a los medios y formas de expresión de aquella cultura. Esta adaptación se realiza de una manera especial en la escuela alejandrina, cuyo principal representante es Orígenes.

B. Orígenes.

Orígenes escribió tres clases de obras exegéticas: *Escolios,* paráfrasis breves a los textos oscuros de la Escritura; *Homilías,* para la predicación, y *Comentarios,* explicación amplia y científica de algún libro íntegro. Pero lo más importante es su principio hermenéutico. "Todas las afirmaciones de la Escritura tienen un sentido *espiritual;* no todas lo tienen *corporal.*" Orígenes no rechaza el sentido literal o corporal, sino que se sirve de él para buscar el sentido más alto. El *espíritu* debe prevalecer sobre la *letra.* Porque, a veces, la Escritura narra cosas absurdas, escandalosas, indignas de Dios.

Estas narraciones carecen de sentido corporal y han sido consignadas en los libros santos para que el lector se eleve a los misterios más altos.

Basado en este principio, Orígenes encontró la posibilidad de esclarecer el misterio de Cristo partiendo de cualquier texto del A. T. Para lograrlo tiene que recurrir, naturalmente, a la alegoría. Si el sentido más alto no puede ser comprendido por lo menos doctos, éstos, al menos, encontrarán una edificación espiritual en la *historia* y en el sentido obvio de las palabras.

Orígenes no rechaza el sentido literal. Contribuyó, más bien, a su estudio e inteligencia. Sobre todo con su preocupación por la crítica textual para la fijación de un texto *jurídicamente* válido para las discusiones sobre la fe. Su preocupación crítica cristalizó en las Hexaplas.

Las escuelas patrísticas posteriores continúan, en diversas direcciones, la obra exegética de Orígenes.

C. Escuela alejandrina.

La escuela de Alejandría es el centro más antiguo del saber cristiano. Pretendía armonizar la filosofía griega con la doctrina cristiana, utilizando para ello un sistema científico. filosófico y teológico a la vez. El método que utilizaba era el vigente entonces entre los filósofos: Estudio de la gramática y dialéctica en primer lugar, pasando después a la filosofía, que dividían en física y teología. El sustrato último de todos estos estudios era la Sagrada Escritura interpretada *alegóricamente.*

El representante clásico de esta escuela y de este sistema de interpretación es Orígenes. Destacan también en ella: *Eusebio de Cesarea,* también alegorista, aunque, por su especialización en conocimientos de historia, rechaza el alegorismo exagerado. *Clemente de Alejandría,* que utiliza también con mucha frecuencia la tipología y el método alegórico, por su convencimiento de la plenitud de sentido existente en la Escritura.

Dídimo el Ciego busca siempre el sentido espiritual de la Biblia, sobre todo en el A. T.; en el Nuevo, su exégesis es más literal. A esta misma escuela pertenecen también los tres *Capadocios,* cada uno de los cuales interpreta la Escritura según su genio particular, pero bajo el denominador común de una alegoría más o menos amplia. De la obra exegética de *San Atanasio* no se conserva más que una exposición sobre los Salmos y algún que otro fragmento; su exégesis es moral y espiritual. El último representante de la escuela alejandrina es *San Cirilo,* que también permanece fiel al método alegórico.

D. Escuela antioquena.

Otro centro de la cultura cristiana antigua es Antioquía de Siria. Se caracteriza por la investigación del texto y la interpretación histórico-filosófica del sentido literal. En ella influye notablemente la filosofía platónica y aristotélica. Su verdadero representante es *Diodoro de Tarso,* que interpreta la Escritura con un método histórico-filosófico en abierta contradicción con la alegoría; no rechaza del todo el sentido espiritual, pero afirma enérgicamente el predominio del sentido literal e histórico.

Merecen especial mención los discípulos de Diodoro de Tarso: *Teodoro de Mopsuestía* y *San Juan Crisóstomo.* El primero escribió muchas obras exegéticas. Fue condenado en el concilio Constantinopolitano II por sus errores sobre la inspiración de algunos libros del A. y del N. T. (Job, Cant, Cron, Esd, Neh, y 2 Pet, 2 y 3 Jn, Sant, Jud. y Apoc.), y por reducir al mínimo las profecías mesiánicas. San Juan Crisóstomo es principalmente predicador y moralista; en sus comentarios se detiene y pone especialmente de relieve las lecciones de vida práctica.

El último de los representantes insignes de la escuela antioquena es *Teodoreto de Ciro.* Insiste sobre el sentido literal de la Escritura, pero sabe aprovechar la ocasión para poner de relieve el valor moral y religioso de sus enseñanzas.

E. Padres latinos.

En Occidente, en esta época, no puede hablarse de escuelas exegéticas. Los intérpretes aislados demuestran las mismas características que en Oriente: Indiferencia a la especulación pura y orientación de su exégesis hacia los problemas morales y de orden práctico.

Los primeros comentaristas, después de *Tertuliano,* son *Victorino de Petau,* milenarista, que depende en sus exégesis principalmente de Orígenes. Escriben también bajo la influencia de la teología griega, especialmente de Orígenes, *San Hilario de Poitiers* y *San Ambrosio.* El célebre obispo de Milán recurre con frecuencia a la tipología y a la alegoría, evitando sus excesos; su exégesis está determinada por una preocupación de tipo moral y de edificación para los fieles. Influyen directamente en él, además de Orígenes, Filón de Alejandría y los tres Capadocios.

El gran comentarista de Occidente es *San Jerónimo,* cuya vida estuvo íntegramente dedicada al servicio de la Biblia. Su primera exégesis, dependiente de Orígenes, es alegórica. En la controversia origenista, influenciado

por la sabiduría judía, reacciona contra el alegorismo y busca el sentido literal para fundar sobre él una interpretación espiritual. Sus comentarios, especialmente a los Profetas, su conocimiento de la lengua hebrea y de las costumbres palestinenses, le han merecido el título de "Dctor máximo" en la interpretación de las Escrituras.

La exégesis de *San Agustín* está determinada por las circunstancias. La interpretación alegórica le ayudaba a superar las dificultades personales en la lectura de la Biblia, pero después prefiere el sentido literal y escribe el *Génesis ad litteram* contra los Maniqueos, y en *De consensu Evangelistarum* aborda los problemas de la crítica literaria e histórica. En sus homilías abundan las alegorías, el simbolismo de los números y las aplicaciones morales.

F. Período de decadencia.

A partir del siglo v hasta el xi, la exégesis patrística, tanto en Oriente como en Occidente, pierde su originalidad. Los comentaristas se dedican a copiar a sus predecesores. Aparecen así las célebres *Cadenas,* recopilación de comentarios dispersos. En este período podemos distinguir tres clases de exégesis: 1) Breves anotaciones, tomadas de los Padres, a los pasajes difíciles de la Escritura. 2) Homilías al pueblo. 3) Comentarios al A. y al Nuevo Testamento. En realidad no merecen el título de comentarios; son, más bien, resúmenes de obras patrísticas con fines parenéticos y de edificación.

Falta en este período la crítica personal, la penetración del texto, el conocimiento filológico, histórico y arqueológico. Las citas o explicaciones de palabras hebreas en las obras exegéticas están tomadas de San Jerónimo. La exégesis de este tiempo, predominantemente alegórica, se basa en la fe absoluta en la inspiración, la dignidad divina de la Escritura y la plenitud de sentidos que contiene.

Citamos como exégetas relevantes de este período decadente a Casiodoro, San Isidoro de Sevilla, Beda el Venerable, Alcuino y San Gregorio Magno, cuyo comentario a Job, "Moralia", refleja las características de una exégesis tipológica, basada en la historia, y moralizadora. Los exégetas de esta época más que intérpretes, son compiladores.

EXEGESIS ESCOLASTICA

BIBLIOGRAFIA

C. Spicq: *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge.* París 1944.
Vaccari, A.: *Esegesi antica ed esegesi nuova.* B 6 (1925) 249, 274.

Como consecuencia del impulso que reciben los estudios teológicos en el siglo XII, la Biblia se convierte también en objeto de un examen científico. La especulación filosófica-dogmática del Islam y las controversias con los judíos, hicieron abandonar la exégesis bíblica alegorizante o con excesivo carácter moralizador. Nace una exégesis más sobria, cuya característica es la *glosa,* comentario compuesto de explicaciones patrísticas. Estas glosas se colocaban al margen del texto bíblico (marginalis), o inmediatamente entre las líneas del mismo (interlinearis) y culmina en la glosa llamada *ordinaria,* porque comentaba toda la Escritura y su uso se hizo continuo. Con las mismas características debemos citar la *Historia Sagrada* de Pedro Comestor, comentario breve a los libros históricos del A. y del N. T. que fue utilizado durante siglos como manual bíblico en las escuelas.

En el siglo XIII se aplica la filosofía escolástica para mejor esclarecer las sagradas páginas. Al hacer la exégesis se emplea el método de la división. Un libro o un capítulo se divide y subdivide hasta hacer aparecer los últimos elementos del texto. Método que contribuyó a esclarecer el sentido literal, pero excesivamente difuso y fastidioso, que originaba, en muchos casos, más dudas que resolvía.

Se determinaba el contenido de los libros bíblicos atendiendo a la materia, al modo, utilidad e intención del autor. Ejemplo de esta exégesis la tenemos en Santo Tomás y en San Buenaventura, que insisten en la causa material, formal, modo de obrar, eficiente y final. Los comentarios del siglo XIII intentan que la Escritura se explique a sí misma, aduciendo los pasajes o textos más claros para ilustrar los oscuros. Citaban con frecuencia a los Padres y otros exégetas, incluso a los autores profanos. Podemos citar a este respecto la cadena aurea de Santo Tomás. Demuestran preferencia por las etimologías populares, frecuentemente erróneas.

El mejor ejemplo de esta exégesis teológica, literal y objetiva, lo ofrece, según el Padre Spicq, San Alberto Magno. También Santo Tomás ofrece una exégesis real, según las exigencias gramaticales y el contexto, del sentido literal. Para combatir el agnosticismo y el simbolismo arbitrario de Maimónides y Averroes, Santo Tomás busca la seguridad del sentido literal. Para ello tiene presentes las diversas variantes que le permiten establecer un texto más seguro, para comprender mejor el pensamiento del autor sagrado.

En los siglos XIV y XV las famosas *Postillas* (apostilla), especialmente la de Nicolás de Lira († 1349), significan un progreso indiscutible sobre los comentarios anteriores. Comienza el estudio del hebreo y del griego y con ello se introduce el métdo histórico-filológico en la exégesis. El Concilio de Viena (1311-1312) manda que se erijan cátedras de hebreo, griego y árabe en las principales universidades. Pero, a fines del siglo XV, vuelve a aparecer una exégesis alegórica y moralizadora. En el período de decadencia de la escolástica, esta exégesis se preocupa poco de si sus deducciones teológicas tienen sólido fundamento en el texto bíblico.

EXEGESIS CATOLICA DESDE EL HUMANISMO

BIBLIOGRAFIA

DBS, IV, 627-646.
BARONI, V.: *La Contre-Réforme devant la Bible.* Lausanne 1943.
IDEM: *La Bible dans la vie Catholique depuis la Réforme.* Lausanne 1955.

Dividiremos este período en tres partes: 1. Siglo de oro de la exégesis católica (1550-1650); 2. Decadencia (1650-1880); 3. Período novísimo.

A. SIGLO DE ORO.

El conocimiento del hebreo y del griego impulsado por el Humanismo, un mayor interés por la historia, principalmente la historia antigua, y la literatura, la apelación de la Reforma a la Escritura como única autoridad, trajeron una transformación profunda de los estudios bíblicos. La exégesis se aparta de la especulación filosófica, de la escolástica dominante y del alegorismo. Surge un interés creciente por las cuestiones introductoras al estudio de la Biblia, por las ciencias auxiliares, geografía, arqueología o historia antigua, por la crítica textual para lograr un texto lo más perfecto posible.

La Reforma impulsa una mejor inteligencia católica de la Biblia. Porque tanto católicos como reformadores recurren a ella para demostrar sus tesis. El Concilio de Trento da dos decretos sobre el estudio y modo de interpretar la Escritura. Establece, en la sesión V, que en las Iglesias catedrales y colegiales se cree una prebenda con la carga de "interpretar y exponer" la Sagrada Escritura, y que en los monasterios se tenga "lección de Sagrada Escritura" y manda, en la sesión IV, que nadie la interprete contra el sentido defendido siempre por la Iglesia y contra el consentimiento unánime de los Padres.

El decreto que declara auténtica la Vulgata manda que se imprima "emendatissime". Y este mandato cumplen la edición "Sixtina" publicada en 1590 por orden de Sixto V, y la "Clementina", que aparece dos años más tarde.

La inseguridad de la Vulgata suscitó el deseo de un texto mejor; así

nacieron las políglotas, la de Alcalá (1514-1517), la de Amberes (1569-1572), la de París (1628-1645).

Se publican numerosos comentarios, entre los que destaca el del cardenal Seripando a los Romanos y Gálatas. Utiliza no la Vulgata, sino el texto griego. En todo este período ocupa un lugar relevante Cayetano, que, para responder a los protestantes, se aparta de la exégesis escolástica y patrística, estudia y cita la Biblia en sus textos originales, y busca su contenido insistiendo en el sentido literal en lugar del místico. En el mismo sentido intentó Erasmo liberar la exégesis del matiz escolástico, aunque sostenía que para el A. T. era necesaria la exégesis alegórica.

Frente al dogmatismo de los teólogos protestantes de entonces; no sólo cada palabra, sino cada letra del texto hebreo está inspirada, mantienen los exégetas católicos una postura abierta frente al Texto Masorético. Entre ellos citamos a B. Pereira, comentador del Génesis, y J. Bonfrere, comentador del Pentateuco.

Entre los comentaristas de esta época destacan claramente los españoles e italianos: F. de Ribera, F. de Toledo, G. Sánchez, Maldonado, especialmente célebre por sus comentarios al Evangelio, y el holandés Estius. Muchos comentaristas, sin embargo, se limitan a transmitir un ingente material homilético y ascético heredado, en gran parte, de la patrística. Entre ellos merecen lugar destacado Cornelio a Lápide y Salmerón, cuyos comentarios proporcionan a los predicadores un material inagotable, pero no hacen progresar la ciencia.

B. Decadencia.

El centro del interés de los teólogos católicos se desplaza. Los estudios de filosofía y patrología acaparan su atención. La exégesis católica de esta época se cierra en sí misma frente a las desviaciones protestantes. Frente a los enciclopedistas y racionalistas, no teniendo otra cosa mejor que oponer, se limita a transmitir lo heredado. Ejemplo típico de esta actitud lo constituye el magno comentario de *Calmet* (1672-1757), que, en definitiva, es un compilador.

En el terreno de la crítica textual, precisando las reglas críticas que determinan la fijación del texto hebreo, y de la arqueología, los oratorianos *Bianchini,* y especialmente *Houbigant,* aportan una contribución positiva. Pero este período está dominado por la figura de *Richard Simon,* el iniciador de la ciencia bíblica histórico-crítica. Se le ha dado justamente el título de "padre de la crítica moderna". Abre el camino de la crítica del Pentateuco en su obra *Historia crítica del A. T.* (París 1678).

Otro paso importante en la historia de la exégesis crítica da el médico francés *Astruc* al establecer el criterio de los nombres divinos, Yavé y Elohim, para determinar las fuentes utilizadas por Moisés en la composición del Génesis.

En el siglo XIX, la exégesis católica se mantiene a la defensiva. Actitud motivada por el racionalismo de la exégesis protestante.

C. Resurgimiento de las ciencias bíblicas.

A fines del siglo XIX, la exégesis católica adquiere un nuevo impulso. Tenemos que citar tres nombres verdaderamente decisivos en este resurgiminto: *P. Schanz* (1814-1905), uno de los teólogos más destacados de Tubinga, que utiliza en todos sus trabajos un método filológico e histórico armonizando el respeto a la tradición con la ruptura de una rutina infructuosa. *J. Knabenbauer* (1839-1911), uno de los confundadores del Cursus Scripturae Sacrae; sus obras son una mina de material exegético, tomado, sobre todo, de los Padres. Y, finalmente, *M. J. Lagrange,* el padre de la exégesis católica moderna. En 1890 funda la Escuela Bíblica de Jerusalén, para promover en los mismos lugares bíblicos el estudio de la geografía y el método histórico-crítico. Funda la "Revue Biblique" y el gran comentario "Etudes Bibliques". Su conferencia en el Congreso Católico Internacional de Friburgo (1897), y su obra "El método histórico-crítico" (1903), suscitaron una larga controversia entre la "escuela larga" y la tendencia conservadora, acerca de la compatibilidad del método histórico-crítico con el concepto católico de inspiración.

No estaba resuelta la controversia cuando hace su aparición el Modernismo, que retrasa la marcha acelerada de los estudios bíblicos, pues la nueva proyección progresista parecía sospechosa de modernismos. La creación de la "Comisión Bíblica" (1902) y sus decretos sobre diversas cuestiones exegéticas (a partir de 1906), del "Pontificio Instituto Bíblico" (1909), la aparición de las encíclicas bíblicas *Providentissimus Deus,* de León XIII (1893), *Spiritus Paraclitus,* de Benedicto XV (1920), y especialmente la *Divino Afflante Spiirtu* (1943), la encíclica de la libertad exegética, contribuyen excepcionalmente al progreso de la exégesis católica. Se admite la legitimidad y la necesidad del método histórico-crítico, se recomienda la crítica textual y el estudio de los géneros literarios de cada libro. Se tratan con admirable abertura los problemas del Pentateuco, la cuestión sinóptica, el método de la historia de las formas, y se adopta una actitud clara ante el resultado de la investigación y métodos protestantes.

Resultado de todo lo anterior es el actual florecimiento de los estudios

bíblicos, cristalizado en diversas colecciones o comentarios, tanto científicos como de divulgación, obras de teología bíblica, nuevas ediciones del texto sagrado ilustradas con abundante aparato crítico, nuevas versiones de los textos originales en casi todas las lenguas, manuales de arqueología y geografía bíblicas, diccionarios bíblicos..., y un inquietante esfuerzo por conocer cada vez mejor la mente de los autores sagrados, situándonos en las circunstancias vitales en que nacieron sus escritos, conociendo mejor el "Sitz im Leben" de los mismos.

Esta abertura ha cristalizado en la Constitución "Dei Verbum" del Vaticano II que canoniza esta libertad de investigación del exégeta, sometida, desde luego, al Magisterio de la Iglesia (N.º 10; 12); abre nuevos horizontes en materia de inerrancia (N.º 11); impulsa el estudio de los géneros literarios y formas de expresión propias de la época de cada hagiógrafo; insiste en la necesidad de interpretar la Escritura atendiendo a la unidad de la misma, a su contenido y a la analogía de la fe (N.º 12); expresa particularmente la creencia de la Iglesia en la historicidad de los Evangelios, en los que, no obstante, es preciso distinguir varias etapas: predicación de Jesús, evangelio oral en la predicación apostólica, consignación por escrito "de algunas cosas de las muchas que ya se transmitían de palabra o por escrito, sintetizando otras, o explicándolas atendiendo a la condición de las Iglesias, reteniendo, por fin, la forma de proclamación, de manera que siempre nos comunicaban la verdad sincera acerca de Jesús" (N.º 19). En este último punto el Vaticano II recoge la Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la verdad histórica de los Evangelios (19 de mayo de 1964).

EXEGESIS PROTESTANTE

BIBLIOGRAFIA

LAGRANGE, M. J.: *Le sens du Christianisme aprés l'exégèse allemande.* París 1918.

SCHWITZER, A.: *Geschichte der Leben-Jesu-orschung.* 5.ª ed. Tubinga 1933.

A. SIGLOS XVI-XVII.

Durante estos dos siglos, el dogma de inspiración verbal de la Escritura es un principio indiscutible para la ortodoxia protestante. El estudio de la Biblia, en cuanto documento histórico, no llegó a acaparar la atención de los teólogos protestantes. Tenemos, sin embargo, principios de una exégesis histórico-crítica con carácter racionalista en los comentarios de *H. Groutius. Cappel* lleva a cabo un inmenso trabajo crítico para restablecer en su pureza el TM. El anglicano *Lightfoot* recurre al Talmud y a los Midrashim para lograr un mejor conocimiento de las costumbres palestinenses.

La exégesis protestante de esta época supera a la católica en lo referente al conocimiento de la historia, de la crítica textual y del ambiente histórico de los libros inspirados. Pero este mayor conocimiento produjo escasos frutos. La traducción de la Biblia al alemán, llevada a cabo por Lutero, directamente sobre los textos originales, es una obra maestra desde el punto de vista literario, pero en ella se encuentran contradicciones frecuentes. Los comentarios de *Lutero, Zwinglio, Melanchton y Calvino* no constituyen un positivo avance exegético. Si bien se aferran al sentido literal, sin embargo, por su lucha contra el catolicismo, su punto de vista es más bien dogmático y polémico.

Precisamente basado en el principio de "Scriptura, interpres sui ipsius", deducen otro de trascendente importancia en la historia de la exégesis protestante: La razón es el único órgano que nos descubre el verdadero sentido de la Escritura, y, por consiguiente, todos los dogmas contrarios a la razón deben ser rechazados como no escriturísticos.

B. SIGLOS XVIII-XX.

En el siglo XVIII, primero con *Spinoza* y después con *J. S. Semler,* nace un sistemático racionalismo bíblico. Se niega la inspiración de los libros sagrados y se considera la Biblia como un libro humano. Los trabajos exegéticos se centran en el análisis minucioso del texto sagrado, y aparecen las diversas hipótesis histórico-filosóficas para explicar la formación de la fe y la narración de los milagros.

En el siglo XVIII se separa la exégesis del A. T. de la del Nuevo. Por eso, también nosotros las consideraremos separadamente.

1.º *Exégesis del A. T.*

En un principio, la hipótesis de R. Simón y de Astruc en cuanto a la crítica del Génesis es rechazada por muy avanzada. El primero en aceptarla es *Eichhorn* († 1827), que, además de los nombres divinos, para hablar de diversas fuentes en la composición del Génesis, añade el estilo e ideas distintas de cada narración. Nace la teoría de los documentos. Otros, como *Ewald,* prefieren la teoría de los fragmentos. *Rehm* encuentra una nueva fuente en el Deuteronomio. *Reus* coloca la composición de la Ley después del tiempo de los grandes profetas de Israel. Hipótesis que fue documentada por *Graf* y adquirió su forma clásica hasta nuestros días, entre los críticos,

con *Wellhausen,* que data el documento escrito más antiguo del Pentateuco en el año 850, y el más reciente alrededor del desiterro babilónico. A la hipótesis de *Wellhausen* se adhieren *Gunkel, Cornill, Steurnagel, Stade...* Aunque existen voces disconformes, como las de *König* y *Kittel,* la teoría se abrió paso triunfal entre los críticos. *Lods* y *Loisy* intentaron aplicarla a todo el A. T.

Esta crítica demoledora nace, sobre todo, del principio de la autonomía y autosuficiencia de la razón. Las verdades fundamentales de la religión tienen su fundamento en el espíritu y en el corazón del hombre *(Lessing).* El principio de Hegel: La religión marca un momento necesario en la evolución de la Idea, y, por consiguiente, es algo pasajero, conduce a considerar la Biblia como un conjunto de leyendas y mitos valederos sólo para un tiempo determinado, y, en todo caso, ya pasado *(Vater, Wette y Strauss).*

La teoría de *Schleirmacher,* discípulo de Hegel, según la cual la religión es una experiencia de Dios, conduce al criticismo histórico de la escuela de Tubinga. Cada libro debe ser explicado según la tendencia religiosa que lo ha inspirado.

El animismo, creencia de la animación de todas las cosas por los espíritus, descubierto por *Tylor,* implica una serie de evoluciones: totemismo, fetichismo, monolatría y monoteísmo, por los que pasa naturalmente la religión de Israel. El monoteísmo es del tiempo de los Profetas.

La escuela pan-babilónica, panbabilonismo, atribuye los elementos superiores de la religión mosaica no a una causa sobrenatural, ni a influencia de los profetas de Israel, sino Asiria-Babilonia.

Hacia 1920, la escuela de las formas literarias hizo caer muchos de los postulados de la exégesis liberal. Comienza una exégesis más objetiva y científica; en líneas generales, menos racionalista, más creyente. Aunque continúan las posturas fundamentales anteriores, se asiste, sin embargo, a una tendencia acusada a posturas más moderadas. Más moderadas incluso, a veces, que las mismas posturas católicas. Y esto se manifiesta sobre todo en la tendencia a buscar el mensaje religioso del A. T. y a profundizar más en la teología veterotestamentaria. Merecen citarse, a este respecto, a W. Eichrodt, G. von Rad y A. Weiser. Este proceso se halla marcado por dos clases de comentarios: frente al *Handbuch zum Alten Testament* (de carácter eminentemente crítico), nace el *Das Alte Testament Deutsch* (de inspiración más religiosa, sin abandonar el carácter científico).

2.º *Exégesis del N. T.*

Los principios racionalistas invaden también el campo del N. T. Numerosos pasajes del Evangelio son contrarios a la razón; por consiguiente, tienen que tener un origen mítico. Así pues, lo sobrenatural se resuelve en mito *(Strauss).*

El origen del cristianismo se explica, según *Baur,* aplicando el método hegeliano, de la forma siguiente: *tesis,* cristianos de raza judía que, acaudillados por Pedro, se aferran a las tradiciones y prácticas legales judías; *antítesis,* cristianos de origen pagano que, acaudillados por Pablo, propugnan la abrogación de la Ley; *síntesis,* concesiones mutuas que, en el siglo II, dan origen al cristianismo.

A fines del siglo XIX, con *Weiss* y *Wrede,* nace una reacción contra la teología liberal y se explica la vida de Jesús y el origen del cristianismo como producto del medio social de su tiempo. En esta misma línea deben ser colocados los "escatologistas": Jesús tuvo las ilusiones de sus contemporáneos, y su predicación de un reino escatológico es fruto de las ideas apocalípticas de su tiempo. Los sincretistas, por el contrario, consideran el reino predicado por Jesús como producto de la evolución religiosa del Oriente helénico, con un sincretismo integrado por elementos de diversa procedencia: Religión de los misterios, estoicismo, mandeísmo y el judaísmo tardío en el que confluyen, a su vez, el sincretismo babilónico, persa, egipcio, helénico *(Gunkel, Wetter).*

Numerosos críticos: *Bousset, Loisy...,* hacen confluir en el N. T. la esperanza nacional del mesianismo judío y el espíritu de la mística pagana.

A partir de 1920 surgen nuevas escuelas exegéticas. La interpretación de *K. Barth* es decisiva en muchos círculos protestantes. Expone su punto de vista exegético en el comentario a la epístola a los Rom. (1919): la dimensión divina de la Biblia, el ser palabra de Dios, exige una interpretación más *dogmática* y menos crítica. Interpretación más dogmática, más doctrinal, inspirada en sus propios principios teológicos, que son los de la teología calvinista. El crítico de la Biblia tiene un campo bien limitado: asegurar el verdadero texto y explicarlo en sus partes históricas. El verdadero criterio de interpretación de la Escritura es el Espíritu mismo a través de los intérpretes que él suscita. De esta forma, la Iglesia vuelve a encontrar el kerygma primitivo en la lectura e interpretación actual de la Biblia.

En la misma época de K. Barth, y bajo su influencia, aparece *R. Bultmann.* De su exégesis liberal pasa a ser uno de los fundadores de la *Formgeschichte* o la historia de las formas, que se presenta bajo dos formas distintas: Bultmann sigue el método analítico: de las formas literarias de

expresión existentes en el N. T. llega a los "motivos" que determinan su formación. Y *Dibelius,* el constructivo: de los "oficios" y necesidades existentes en la primitiva comunidad cristiana concluye las formas literarias de su expresión. En ambos casos, entre nosotros y Jesús se interpone la comunidad cristiana primitiva con su capacidad creadora. Ella es la que lo ha inventado todo. Por eso nunca podremos saber lo que Jesús pensó y dijo.

A pesar de estas desviaciones fundamentales, debemos agradecer a la exégesis de la historia de las formas su valiosa aportación en muchos terrenos: filológico, histórico, arqueológico, orientalista... Esta influencia de la historia de las formas ha servido para poner de relieve una mayor objetividad del mensaje bíblico.

Frente al aspecto dogmatizante de la exégesis de Barth, Bultmann introduce en la exégesis el aspecto filosófico: es la filosofía existencialista la que únicamente puede expresar el mensaje permanente del N. T. Y puesto que principio de interpretación, es inevitable el esfuerzo *desmitologizador.* Lo que no satisface las exigencias existenciales del hombre de hoy pertenece al campo del mito y, por lo tanto, debe ser desmitologizado.

Alejada de Bultmann, y bastante próxima a Barth, se halla la escuela de *Lund* (Suecia). Esta escuela está dominada por el *confesionalismo* luterano. El mensaje del N. T. está recogido en la doctrina de Lutero. Este es, pues, el punto de partida de toda interpretación. Destaca en esta escuela *A. Nygren.* Los más modernos *(G. Wingren,* por ejemplo) reconocen el radicalismo de este principio, pero no han logrado desentenderse de él.

En contraposición a este confesionalismo radical de Lund se halla el objetivismo de la escuela de Upsala. Prescindiendo de los principios y prejuicios de escuela se aplica a descubrir los valores objetivos y nociones fundamentales del N. T.: historia de la salvación, sacramentos e Iglesia *(A. Fridischen, B. Gartner).*

La escuela de Upsala tiene contactos con la de *O. Cullmann,* representante de la escuela franco-suiza. Intenta, siguiendo el objetivismo de la escuela de Upsala, descubrir el pensamiento del N. T. en función de la vida litúrgica sobre todo. La oposición a Bultmann se pone particularmente de relieve en el estudio de O. Cullmann sobre los sacramentos en el cuarto Evangelio. Sobresalen también dentro de la escuela *F. J. Leenhardt y M. Thurian.*

La exégesis científica anglicana se caracteriza por ser más moderada, conservadora y litúrgica. En la interpretación de la Biblia reconocen gran importancia a la tradición doctrinal, fruto de la tradición apostólica continuadora de la Iglesia. En su esfuerzo de penetración tratan de descubrir los elementos litúrgicos del N. T. *(E. Hoskyns).*

Indiscutiblemente, la escuela hoy más difundida y discutida es la Formgeschichte. Hoy, sin embargo, aunque no pueda hablarse propiamente de evolución ni menos aún de sustitución, los exégetas centran su atención en la *Radaktionsgeschichte,* historia de la redacción literaria de los escritos neotestamentarios. Se reconoce mayor personalidad e influencia literaria a los autores neotestamentarios de la que les fue reconocida por la Formgeschichte. En esta línea debe citarse a *W. Marxsen* (sobre el evangelio de Marcos), *H. Conzelmann* (sobre Lucas) y *K. Stendahl* (en Mateo).

Existe, en general, un progreso hacia posturas más moderadas. Frente al escetpicismo de la escuela liberal y la tesis radical de la desmitologización, hoy se tiene mayor confianza en las fuentes, incluso entre los discípulos de Bultmann *(E. Kaesemann, G. Bornkann).*

La necesidad y eficacia de esta vuelta a las fuentes la ha puesto de relieve el esfuerzo gigantesco que supone el Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testaments, de *G. Kittel.* Es el estudio de cada palabra, sobre todo de las palabras clave, a la luz de toda su prehistoria en el A. T. e incluso fuera de la Biblia.

V

INSTITUCIONES BIBLICAS

Instituciones bíblicas

BIBLIOGRAFIA

Sin discusión alguna, la obra maestra en esta materia es *Les Institutions de l'Ancien Testament*, del P. R. DE VAUX. París, vol. I (1958); vol. II (1960).

Pueden verse también: BARROIS, A. G.: *Manuel d'Archéologie Biblique*. París, vol. I (1939); vol. II (1953).

KORTLEITNER, F. J.: *Archeologiae biblicae summarium*². Innsbruck (1917).

NÖTSCHER, F.: *Biblische Altertumskunde*. Bonn 1940.

PEDERSEN, J.: *Israel, its Life and Culture*. Copenhaguen, vol. I-II (1926); vol. III-IV (1940).

Se encuentra asimismo material importante en los distintos *Diccionarios Bíblicos*, especialmente en *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, publicado en París desde 1928 bajo la dirección de L. PIROT, A. ROBERT, H. CAZELLES y A. FEUILLET.

Las instituciones de un pueblo son las distintas formas sociales que rigen su vida *civil, militar* y *religiosa*. Estas formas vienen impuestas unas veces por la costumbre; otras veces las elige el pueblo libremente, y otras, por último, pueden emanar de la autoridad competente e incluso directamente de Dios. Cuando tienen una procedencia humana, las instituciones están determinadas en gran parte por las condiciones ambientales de cada pueblo. El nivel cultural, la idiosincrasia, las creencias religiosas, la geografía incluso, y el ambiente natural en que se mueve un pueblo son factores importantes en la formación y evolución de sus instituciones.

Las instituciones bíblicas están íntimamente unidas a la historia del pueblo elegido y siguen un curso paralelo. Lo mismo que la historia de Israel, la formación y evolución de sus instituciones está determinada por factores de orden natural y sobrenatural.

CAPITULO I

Instituciones civiles y militares

A. FAMILIA.

a) *Estructura de la familia.*

El tipo de familia israelita era el *patriarcal*. El padre tenía y ejercía su autoridad sobre todos los miembros de la familia, la cual estaba integrada por el padre, la mujer, una o varias, los hijos solteros y los siervos. A veces seguían viviendo dentro del seno de la misma familia los hijos casados con sus respectivos hijos (Gén. 7, 1.7; 46, 8-26). Lo mismo que sucede en nuestras lenguas modernas, el término *familia* tenía en Israel un sentido más amplio que se confundía a veces con el *clan*. Es decir, abarcaba a varias familias que procedían de un mismo tronco y habitaban en un mismo lugar.

Dentro de la familia, tanto en su sentido estricto como en su acepción amplia, existia la conciencia de solidaridad, que luego descubriremos a su vez en la tribu, y daba lugar a una institución muy característica de Israel: La institución del *go'el*, que etimológicamente equivale a protector, defensor, redentor. El *go'el* debía intervenir en distintas ocasiones en favor de los miembros desvalidos y débiles de la familia (Lev. 25, 25.47-49; Jer. 6-7). La historia de Rut ilustra en varios de sus aspectos esta institución. Una de las obligaciones más graves que pesaban sobre el go'el era la venganza de sangre. Véase más abajo.

El término go'el fue adoptado por los autores del A. T. para presentar a Yavé como el defensor de los oprimidos y el redentor de su pueblo (Job. 19, 25; Sal. 19, 15; 78, 35; Jer. 50, 34, etc.; sobre todo, en la segunda parte de Isaías: 41, 14; 43, 14; 44, 6.24; 49, 7; 59, 20, etc.).

b) *Matrimonio.*

Poligamia y monogamia.—En Israel estaba autorizada la poligamia (Dt. 21, 15-17). Desde la época patriarcal hasta los días del N. T. podrían citarse numerosos ejemplos. Con todo, parece que en la práctica era mucho más frecuente la monogamia. Los libros de *Samuel* y *Reyes,* que cubren todo el período monárquico, hablan de los harenes de los reyes, pero nunca aluden a la poligamia entre los particulares, excepción hecha del padre de Samuel. Los libros *Sapienciales,* que tratan de cerca la vida familiar, silencian la poligamia y sugieren más bien la monogamia (Prov. 5, 15-19; 31, 10-31; Ecl. 9, 9; Eclo. 26, 1-4). El libro de *Tobías,* que es una historia familiar, solamente pone en escena familias monógamas. El simbolismo matrimonial que desarrollan los *profetas* para ilustrar las relaciones entre el pueblo elegido y Yavé se basa en el matrimonio monógamo (Os. 2, 4-5; Jer. 2, 2; Is. 50, 1; 54, 6-7; 62, 4-5; Ez. 16). Este mismo matrimonio es el querido por Dios, según el relato de la creación (Gén. 2, 21-24; crf.: Mt. 19, 8). La poligamia hizo su aparición en la línea descualificada de Caín (Gén. 4, 19).

Contrato matrimonial.—Si bien no se puede precisar con exactitud, la mujer, e igualmente el hombre, en Israel, lo mismo que en el mundo semita en general, se casaban muy jóvenes. De ahí la gran intervención que tenían los padres en el contrato matrimonial. Los matrimonios se concertabân casi siempre dentro de la parentela. A veces, sin embargo, se buscaba la mujer fuera del propio clan e incluso en países extranjeros. En Israel existían los *esponsales,* los cuales tenían ya ciertos efetcos jurídicos (Dt. 20, 7; 22, 23-27).

El matrimonio definitivo se formalizaba mediante un contrato de carácter civil. Es curioso constatar la ausencia de todo acto religioso en las ceremonias matrimoniales. Los documentos de Elefantina nos han conservado la fórmula del contrato matrimonial, expedido a nombre del marido: "Ella es mi esposa y yo soy su marido desde ahora para siempre". El marido debía entregar a los padres de la novia una suma de dinero que se concertaba de antemano. Esta suma no era tanto el precio de una compra cuanto una compensación.

El contrato matrimonial daba lugar a una serie de ceremonias y fiestas que se prolongaban normalmente durante siete días. A veces duraban dos semanas. La principal era la entrada de la novia, acompañada de sus amigas, en la casa del esposo.

Libelo de repudio.—El marido podía repudiar a su mujer. El Deuteronomio (24, 1) se expresa de una manera vaga y general sobre las razones que

podían motivar el repudio. Su sentido era todavía vivamente discutido en la época rabínica. La escuela rigorista de Samai admitía como causas de repudio solamente el adulterio y el mal comportamiento. La escuela de Hilel, en cambio, daba por válida cualquier razón, incluso la simple preferencia del marido por otra mujer. El repudio se consumaba mediante una declaración del marido contraria a la que había servido para concluir el matrimonio: "Ella no es mi mujer ni yo soy más su marido" (Os. 2, 4). El marido redactaba asimismo un acta de repudio a favor de la mujer, que le permitía casarse de nuevo (Dt. 24, 1-3).

No sabemos con qué frecuencia usaban los maridos israelitas del derecho que les concedía la ley de repudio. Los libros *Sapienciales* elogian la fidelidad conyugal (Prov. 5, 15-19; Ecl. 9, 9), y *Malaquías* recomienda la fidelidad conyugal (2, 14-16), basado en el texto del Gén. 2, 21-24. El Nuevo Testamento proclamará la indisolubilidad del matrimonio (Mt. 5, 31-32; 19, 1-9 y par.).

Levirato.—Según Dt. 25, 5-10, cuando en una familia había varios hermanos, si uno de ellos moría sin hijos, pesaba sobre los demás la obligación de tomar a la viuda por esposa, y el primogénito de este nuevo matrimonio se consideraba legalmente como hijo del difunto. El cuñado podía eludir esta obligación mediante una declaración hecha ante los ancianos de la ciudad, pero ello implicaba una cierta deshonra y debía aceptar la afrenta de la viuda, que le quitaba el zapato y le escupía en la cara mientras decía: "Esto se hace con el hombre que no sostiene la casa de su hermano". Las historias de Tamar (Gén. 38) y Rut (Rut. 1-4) ilustran la institución del levirato, si bien no acaban de acomodarse al texto del Deuteronomio.

c) *Los hijos.*

En Israel, lo mismo que en los demás pueblos semitas, se tenía en gran estima a los hijos, sobre todo los varones, y el ideal de las familias era tener una descendencia numerosa. El niño recibía su *nombre* inmediatamente después de nacer. Solamente más tarde, por los días del N. T. (Lc. 1, 59; 2, 21), se retrasaba la imposición del nombre hasta el día de la circuncisión. Ordinariamente, el nombre era elegido por la madre (Gén. 29, 31-30. 24; 35, 18; 1 Sam. 1, 20); a veces lo elegía el padre (Gén. 16, 15; 17, 19; Ex. 2, 22).

Según la ley del Lev. 12, 3, a los ocho días después del nacimiento tenía lugar la *circuncisión.* En un principio corría a cargo del padre y se hacía con un cuchillo de piedra. Con el tiempo se fue dejando en manos de personas especializadas y se fueron empleando instrumentos de metal. El lugar

era indiferente. Desde luego, no se hacía en el santuario ni intervenían tampoco los sacerdotes. La circunscisión equivalía a cortar el prepucio, es decir, la prolongación de piel del pene que cubre el bálano.

La práctica de la circuncisión parece que fue adoptada por los israelitas en el momento de instalarse en Canaán (Gén. 17, 9-14.23-27; Jos. 5, 2-9). Sea cual fuere su sentido original, en Israel la circuncisión tenía un valor religioso: Significaba la agregación al pueblo elegido (Gén. 34, 14-16; Ex. 12, 47-48). Era la señal de la alianza (Gén. 17, 9-14).

B. Régimen tribal.

a) *La tribu.*

Hasta el establecimiento de la monarquía, el pueblo elegido vivió bajo el régimen tribal. La tribu es un grupo autónomo, integrado por familias que se consideran descendientes del mismo tronco. Es decir, la tribu encuentra su cohesión en los lazos de la sangre, que pueden ser reales o ficticios, i. e. constituidos por convenios o alianzas. La tribu de Judá, por ejemplo, integró dentro de sí a la tribu de Simeón, e incluso otros varios grupos de ascendencia extranjera, v. gr., los yerajmeelitas, los quenitas, los quenicitas y los kalebitas. Pero, una vez incorporados a la tribu, todos se consideraban como "hermanos", descendientes de un mismo tronco. Este proceso de incorporación se sigue claramente en los kalebitas, los cuales eran en un principio extranjeros, puesto que Kaleb era hijo de Jefoné el quenicita (Num. 32, 12; Jos. 14, 6.14; cfr.: Gén. 15, 19; 36, 11). Entraron en contacto con los Israelitas en Cades, donde Kaleb fue elegido como delegado de la tribu de Judá para explotar la Tierra Prometida (Num. 13, 6). La incorporación de Kaleb dentro de Judá es confirmada por Jos. 15, 13; (cfr.: Jos. 14, 6-15). Finalmente, en 1 Par. 2, 9.18.24; el hijo de Jefoné se convierte en el hijo de Esrón, hijo de Fares, hijo de Judá. Yerajmeel, hermano de Kaleb (1 Par. 2, 42), e igualmente extranjero (1 Sam. 27, 10), figura asimismo entre los descendientes de Judá (1 Par. 2, 9).

Este sistema de incorporaciones, que recibe el nombre técnico de "Ben 'ameh", debió ser muy frecuente en los primeros tiempos de la historia de Israel (Num. 11, 4). La concepción bíblica de las *Doce tribus* esquematiza y simplifica los hechos y tiene mucho de artificial. De hecho, el número y orden de las tribus, lo mismo que sus nombres, varían según los textos, lo cual prueba que esta sistematización tardó en abrirse paso.

b) *Organización y gobierno de la tribu.*

Dentro de la tribu se distinguen unidades parciales que se basan igualmente en los lazos de la sangre. La unidad base es la *familia*. Varias familias forman un *clan*, que está regido por un consejo de ancianos. El conjunto de clanes da origen a la *tribu*, que estaba regida por un jefe, que recibía probablemente el nombre de *nasi'*.

c) *Solidaridad tribal y venganza de sangre.*

Los lazos de sangre, reales o ficticios, crean entre todos los miembros de la tribu un fuerte sentido de solidaridad, lo mismo en el bien que en el mal, la cual puede alcanzar varias generaciones. Dios castiga las faltas de los padres en los hijos hasta la cuarta generación (Ex. 20, 5). La honra y deshonra de cada miembro repercute en toda la colectividad. Esta conciencia de solidaridad da lugar a una de las leyes fundamentales del régimen tribal: La venganza de sangre. La sangre de uno de los miembros de la tribu debe ser vengada con la sangre del culpable, y, en defecto de éste, con la de uno de su familia o tribu. Esta ley se expresa con violencia sangrienta en el canto de Lamec (Gén. 4, 23-24). La venganza de sangre, no solamente tenía sentido de compensación, "hombre por hombre, mujer por mujer", como dice el Corán, sino que era al mismo tiempo una garantía de la integridad personal. En una sociedad sin organizar, sin servicios y agentes de orden público, la ley del talión constituía un freno eficaz en favor del orden y de la seguridad.

La venganza de sangre no llegó a desaparecer nunca y fue incluso reconocida por la Ley. Pero recibió con el tiempo algunas limitaciones en orden a evitar los abusos a que estaba expuesto el ejercicio de una justicia privada. La principal fue la distinción introducida por la Ley entre homicidio voluntario e involuntario, y la creación de ciudades de refugio, donde podían encontrar asilo los homicidas meramente materiales.

d) *Organización militar.*

Durante el régimen tribal no existía un ejército organizado dentro de la tribu. Puede decirse que toda la tribu era ejército. Todo hombre en edad de armas estaba obligado a colocarse bajo las órdenes del jeque para defender los derechos y propiedades de la tribu contra los ataques del enemigo. Ordinariamente, cada tribu actuaba por propia cuenta, pero a veces

se unían en una acción común. Había costumbres de guerra y ciertas tácticas o reglas de combate, pero no se puede hablar propiamente de una organización militar. El libro de los *Jueces* es el que mejor refleja este estadio de la vida de Israel.

C. Federación de tribus

Durante los dos primeros siglos de su instalación en Palestina, Israel era una federación de doce tribus (Jos. 24). El pueblo elegido seguía en esto el ejemplo de sus vecinos los arameos, los ismaelitas y los edomitas (Gén. 22, 20-24; 25, 12-26; 36, 10-14). Este régimen federal presenta cierta afinidad con las *anfictionías* griegas, integradas por doce ciudades que vivían en torno a un santuario donde celebraban el culto en común y donde se reunían en consejo los representantes de cada una de ellas. Estudios recientes parecen haber descubierto la existencia de estas anfictionías a partir de fines del tercer milenio en Mesopotamia, donde cada una de las doce ciudades federadas llevaba la dirección del culto en el santuario central un mes por año.

Lo mismo que en las anfictionías griegas y mesopotámicas, en la federación de tribus israelitas los lazos de unión más fuertes eran de orden religioso. Las doce tribus reconocían a un mismo Dios, Yavé, y celebraban sus fiestas en el santuario del arca, que era la señal sensible de la presencia de Yavé en medio de ellas. La fiesta principal era la renovación de la alianza, que debía tener lugar anualmente. Las doce tribus llevaban el mismo nombre, Israel, y tenían un estatuto común sumamente amplio y general (Jos. 24, 25-28), pero no existía ningún organismo central ni jefe común con jurisdicción sobre todas ellas. En el régimen interior, cada una de las tribus se regía por sus propias leyes y costumbres y tenía independencia completa. El libro de los *Jueces* ilustra bien algunos de los aspectos de la vida de Israel en este período. Solamente en momentos de emergencia, provocados por crisis de orden interno o motivados por presiones de orden exterior, surgían jefes carismáticos que se ponían al frente de una o varias tribus y restablecían el orden: eran los llamados Jueces mayores.

D. Monarquía.

Las tribus de Israel no reconocían más rey que Yavé (Jue 8, 22-23), y por eso tardó mucho tiempo en abrirse paso la monarquía; pero, finalmente, presionados por el peligro filisteo, y deseosos de tener un rey "como las demás naciones" (1 Sam. 8, 5.20), le dieron paso en la persona de Saúl, y, sobre todo, de David. Con Saúl asistimos a una monarquía en embrión. Fuera de sus intervenciones militares contra Amonitas y Filisteos, no conocemos otras pruebas de su autoridad real. Excepción hecha de Abner (1 Sam. 14.50), que era el jefe del ejército, no conocemos más ministros ni más personal administrativo. Se iban dando pasos hacia la monarquía, pero todavía no existía un gobierno central. Las tribus conservaban su autonomía administrativa. Fue David quien estableció definitivamente la monarquía en Israel. David eligió a Jerusalén para capital del reino, construyó el palacio real y concibió la construcción del templo; organizó la corte, centralizó la administración y trasladó el arca, que era el centro de gravedad de la vida religiosa de las tribus, a Jerusalén.

David fue proclamado primero rey de Judá (2 Sam. 2, 4) y luego rey de Israel (2 Sam. 5, 3). Es decir, superado el distanciamiento entre las tribus del Norte y las del Sur, se unieron en David todas ellas, y unidas siguieron durante el reinado de Salomón. Pero a la muerte de éste surgieron de nuevo las antiguas diferencias y tuvo lugar la escisión de las tribus, volviendo a aparecer separados los dos reinos (1 Re 12).

La concepción monárquica de ambos reinos y su estructuración administrativa no coincidían exactamente. En Judá, por ejemplo, se mantuvo siempre el principio dinástico, que estaba refrendado por la profecía de Natán (2 Sam. 7). En Israel, en cambio, no se respetaba la sucesión hereditaria. Coincidían, sin embargo, en lo fundamental. Esto nos permite aplicar al reino del Norte muchas de las nociones que vamos a dar aquí sobre el reino del Sur, que es el mejor documentado.

a) *El rey.*

Elección.—Especialmente en el Norte, donde no siempre se respetaba el principio dinástico, pero también en Judá, la ascensión de un monarca al trono presuponía la elección divina: Se era "rey por la gracia de Dios". En este aspecto, el pueblo elegido estaba en la línea de todos los pueblos del Medio Oriente. Normalmente, la sucesión recaía sobre el primogénito, pero no siempre. A David, por ejemplo, le sucedió Salomón, que era su hijo menor. El rey solía designar en vida al príncipe heredero y lo asociaba al gobierno. Las mujeres estaban excluidas del trono (2 Re. 11).

Coronación.—La ceremonia de la coronación se desarrollaba en dos actos sucesivos: primero, en el templo, tenía lugar la *imposición de la corona y del protocolo* (2 Re. 11, 12) y la *unción*, la cual convertía al rey en una persona sagrada. Después de la unción tenía lugar la *aclamación* del nuevo rey: Sonaba la trompeta, y en medio de grandes aplausos, el pueblo gri-

taba: "¡Viva el rey!" La aclamación equivalía al reconocimiento público del rey.

En este momento se abandonaba el santuario y se trasladaba la comitiva al palacio, donde el nuevo soberano tomaba asiento sobre el trono. Este acto equivalía a la toma de posesión del poder real. "Sentarse sobre el trono" y "comenzar a reinar" eran sinónimos. Una vez que había tomado posesión del trono, el rey recibía el homenaje y pleitesía de los grandes de la corte.

Todos estos actos de la coronación del rey pueden verse ilustrados por las coronaciones de Salomón (1 Re. 1, 32-48) y Joás (2 Re. 11, 12-20), que la Biblia nos ha transmitido con cierta amplitud. A su vez, los *Salmos 2* y *110,* que parecen haber sido compuestos para la fiesta de la entronización real, cobran nueva vida cuando se leen a la luz de estos relatos y se esclarecen mutuamente.

b) *Personal de la corte.*

El rey estaba asistido en el gobierno del pueblo por altos dignatarios. En la organización de la corte, David, y más tarde Salomón, se inspiraron en los pueblos vecinos, especialmente Egipto. En un primer momento, la corte de Jerusalén se vio obligada incluso a recurrir al extranjero en busca de personal técnico. Así lo prueban las listas de funcionarios de David y Salomón (2 Sam. 8, 16-18; 20, 23-26; 1 Re. 4, 16), en las que figuran varios nombres extranjeros.

Entre los principales funcionarios que conocemos a través de la Biblia están: El familiar del rey, el mayordomo de palacio, el secretario, el heraldo, los jefes del ejército y de la guardia, el jefe de los prefectos, el jefe de los trabajos públicos y dos sacerdotes.

c) *Administración pública.*

Durante los reinados de Saúl y David siguió la estructuración tribal del período anterior. Los nuevos territorios conquistados en tiempo de David quedaban sujetos a tributo y bajo la dirección de un gobernador (2 Sam. 8, 6.14) o de los propios reyes vasallos (2 Sam. 8, 2; 10, 19). En tiempos de Salomón el reino se dividió en doce prefecturas, cuya demarcación, juntamente con los nombres de los prefectos, nos ha sido conservada en 1 Re. 4, 7-19. Según 1 Re. 4, 7; 5, '-8, los doce distritos proveían, uno cada mes, a las necesidades del palacio real, incluido todo el personal de la corte, los caballos y las bestias de carga.

La nueva división introducida por Salomón respetaba en parte la antigua distribución tribal, pero incluía los nuevos territorios conquistados a los cananeos y procuraba un mayor equilibrio entre los distintos distritos, con el fin de hacer más equitativa su tributación mensual.

Por lo que se refiere a la administración local, sabemos por la Biblia que las dos capitales, Jerusalén y Samaria, tenían cada una su gobernador, que estaba asistido a su vez por personal auxiliar. En las demás ciudades, parece ser que los asuntos locales continuaban en manos de los *Ancianos,* que formaban una especie de consejo municipal.

d) *Ejército real.*

El ejemplo de los filisteos y cananeos y la triste experiencia de las derrotas sufridas fueron convenciendo a las tribus israelitas de las ventajas de un ejército bien organizado. Pasos eficaces en este sentido dieron Saúl y, sobre todo, David, creando, al lado del contingente popular en edad de armas, un cuerpo de militares profesionales asalariados, muchos de ellos extranjeros, reclutados en los países conquistados. Salomón reforzó el ejército con cuerpos de caballería y carros de combate, que tenía acantonados en las principales ciudades del reino. Las recientes excavaciones de Meguiddo han confirmado plenamente las noticias de la Biblia al descubrir las caballerizas del tiempo de Salomón, capaces para 450 caballos.

e) *Administración de la justicia.*

Frente a los demás pueblos del Medio Oriente, especialmente Mesopotamia y Egipto, donde los códigos legales eran promulgados por el rey y refrendados con su autoridad, en Israel la Ley venía directamente de Dios. Nunca se hace alusión en la Biblia al poder legislativo del rey.

En cambio, sobre el rey descansa en Israel el poder judicial (I Sam. 8, 5; 2 Sam. 8, 16; 1 Re. 3, 28). Los juicios, reales o ficticios, que refieren los libros de *Samuel* y *Reyes,* prueban que los ciudadanos acudían al rey en busca de justicia (2 Sam. 12, 1-6; 14, 4-11; 1 Re. 3, 16-28; 8, 3).

Naturalmente, el rey no podía resolver todos los litigios del pueblo. La mayoría de las causas se decidían en tribunales secundarios. Moisés mismo delegó ya en otras personas sus poderes judiciales y se reservó sólo los más difíciles (Ex. 18, 13-26).

A través de la Biblia se descubren en Israel tres clases de tribunales, cuya competencia es difícil precisar: los tribunales locales de los ancianos, los tribunales establecidos directamente por el rey y los tribunales sacerdotales.

Los tribunales de los ancianos tenían su asiento en las puertas de las ciudades. La historia de Rut (4, 1-12) ilustra con cierto detalle su funcionamiento.

Al lado de los ancianos aparecen en el Deuteronomio (16, 18-20; 17, 8-13; 19, 16-18; 25, 2) otros jueces profesionales que ejercían su cargo en las ciudades por orden del rey. Los textos del Deuteronomio tienen su confirmación en la reforma de Josafat (2 Part. 19, 4-11), que estableció jueces en todas las ciudades.

Los sacerdotes se constituían, asimismo, en jueces de las causas religiosas. Según Lev. 13-14, es el sacerdote quien decide en los casos de lepra. Algunos textos (Lev. 10, 11; Dt. 21, 5; Ez. 44, 24) parecen extender su competencia fuera incluso del terreno religioso.

Los llamados *Jueces* mayores de Israel no tenían la misión de "juzgar" en el sentido jurídico actual. Su misión era más bien la de "salvar" a una o varias tribus cuando éstas se encontraban en peligro. La misión de juzgar en el sentido jurídico corría probablemente a cargo de los Jueces "menores", a los cuales podrían añadirse Jefté (Jue. 12, 7), Débora (4, 4-5) y Samuel (I Sam. 7, 7).

E. Judaísmo.

Primero el del Norte (año 722) y luego el del Sur (año 587), ambos reinos cayeron bajo dominación extranjera y nunca más volvieron a recobrar la independencia política. Los imperios neobabilónico, persa, griego y romano se sucederán ininterrumpidamente en su papel de dominadores del pueblo elegido. La dinastía asmonea significará un breve y relativo paréntesis. El grupo de israelitas que se reintegra a Palestina una vez terminado el destierro (año 538) ya no es un reino político, sino una comunidad religiosa que recibe el nombre técnico de *Judaísmo.*

Este hecho implica un cambio importante en la estructuración del pueblo elegido, y tiene repercusión en sus instituciones. Desaparecen las instituciones civiles y militares en el plano nacional y el Judaísmo se organiza en forma de "Iglesia". El estatuto base de la nueva comunidad será la Ley, que recibe su redacción definitiva precisamente en este momento (Neh. 8). En el plano local, recobran toda su importancia las instituciones anteriores a la monarquía. El clan y el municipio cobran actualidad, y el consejo de ancianos vuelve a tener toda su vigencia. Más aún, el consejo de ancianos se transformará en el Sanedrín, autoridad suprema en los asuntos propios de la comunidad judía.

CAPITULO II

Instituciones religiosas

A. Lugares sagrados.

El israelita conocía el dogma de la omnipresencia divina, y sabía que desde cualquier lugar podía comunicarse con la Divinidad. Pero al mismo tiempo tenía conciencia de que Dios se hacía presente de una manera especial en ciertos lugares, los cuales quedaban sustraídos al uso profano y consagrados a la Divinidad: eran lugares sagrados, destinados al culto y servicio divinos. En el punto de partida de estos lugares sagrados estaba casi siempre alguna manifestación extraordinaria de la Divinidad (teofanías) o algún fenómeno especial que el pueblo interpretaba como efecto del poder y presencia de Dios, v. gr., un árbol, una fuente, una colina.

a) *Epoca patriarcal.*

El culto patriarcal giraba en torno a ciertos lugares que habían sido consagrados por alguna teofanía. Los principales son: *Siquem* (Gén. 12, 6-7; 33, 20; 35, 4); *Betel* (Gén. 12, 8; 28, 10-22); *Mambre* (Gén. 13, 18; cfr.; Gén. 18); *Berseba* (Gén. 21, 22-31; cfr.: 26, 33).

b) *Período mosaico.*

Tienda de la Reunión.—Durante los años del desierto, Dios, que a partir de este momento recibe el nombre de Yavé, se hizo presente en el arca que se guardaba dentro de la tienda de la Reunión o del Encuentro. De hecho, cuantos querían encontrar a Yavé y consultarle se acercaban a la tienda, donde Moisés les servía de mediador (Ex. 33, 7-11; Núm. 12, 8).

La descripción que hace la Tradición Sacerdotal (Ex. 26; 9-18) de la tienda retrotrae hasta el desierto muchas nociones y conceptos posteriores.

Es decir, el autor ha idealizado la tienda con elementos tomados del templo de Salomón. Pero de la existencia de la tienda no cabe dudar. Encuadra perfectamente en la tradición de distintos pueblos semitas, donde figura el mismo santuario ambulante.

Arca de la Alianza.—Dentro de la tienda se guardaba, probablemente, el arca llamada de la Alianza o Testimonio. Según la descripción del Exodo (25, 10-22; 37, 1-9), el arca era una caja de madera de acacia recubierta de oro y provista de unas anillas, por las que se pasaban unas barras que servían para transportarla. Sobre el arca iba una plancha de oro, de la misma superficie que aquélla, que recibía el nombre de *propiciatorio*. Todo el conjunto estaba protegido por las alas interiores de dos querubines.

El arca tenía una doble significación religiosa. Era la señal sensible de la presencia divina (1 Sam. 4-6; 2 Sam. 6; 1 Re. 8). De ahí el llamarse con toda justicia "trono" o "escabel" de Dios (1 Par. 28, 2; Ez. 43, 7; cfr.: Jer. 3, 17). El arca era, además, depositaria de las tablas de la Ley. De ahí su nombre de arca de la Alianza o del Testimonio. Este aspecto del arca encuadra plenamente en los usos de los pueblos vecinos, donde las cláusulas de los tratados o alianzas se depositaban en el templo, a los pies de la divinidad.

Frente a la tienda, que dejó de existir una vez que los israelitas entraron en Palestina, el arca siguió jugando un papel importante en la vida de Israel. El arca, sin la tienda, aparece en Guilgal (Jos. 7, 6). La subida del *ángel de Yavé* de Guilgal a Boquim, junto a Betel, debe entenderse sin duda de la traslación del arca (Jue. 2, 1-5). De hecho, en Betel aparece el arca en Jue. 20, 27. El arca residió luego en Silo (1 Sam. 3, 3). De allí salió a la batalla de Afec (1 Sam. 4, 3 ss.), donde fue capturada por los filisteos. Después de las incidencias de Azoto, Gat y Acarón, fue devuelta a los israelitas, que la depositaron en Quiriat-Jearim (1 Sam. 5, 1-7, 1). De aquí fue trasladada por David a Jerusalén (2 Sam. 6), e instalada luego por Salomón en el templo (1 Re. 6, 19; 8, 1-9).

El arca desapareció seguramente con el templo en 587 (cfr.: Jer. 3, 16-17). Según la tradición apócrifa recogida por 2 Mac. 2, 4 ss., el arca, con la tienda y el altar de los perfumes, habría sido escondida por Jeremías en una gruta del monte Nebo.

En el templo postexílico, el arca fue sustituida probablemente por el propiciatorio. Así lo da a entender la Tradición Sacerdotal del Pentateuco, que le presta mucha atención (Ex. 25, 17-22; 37, 6-9). En el ritual del Día de las Expiaciones, el propiciatorio jugaba un papel importante (Lev. 16). En

1 Par. 28, 11, el Santo de los Santos recibe el nombre de "sala del propiciatorio".

c) *Santuarios anteriores al templo.*

Cuando las tribus de Israel se instalaron en Canaán, no se tienen en cuenta los lugares sagrados de la época patriarcal y aparecen otros nuevos. Los principales son: *Guilgal* (Jos. 4, 19-20; 5, 2-12; 7, 6; 9, 6, etc.); *Silo* (Jue. 21, 19-21; 1 Sam. 1, 3.7.24; 3, 21); *Masfa* (Jue. 20, 1-3; 21, 1.5.8; 1 Sam. 7, 5-12.16; 10, 17-24; 1 Mac. 3, 46-54); *Gabaón* (1 Re. 3, 4 ss.); *Ofra* (Jue. 6, 11-24.25-32); *Dan* (Jue. 17-18); *Jerusalén* (2 Sam. 6; 24, 16-25).

d) *Santuario de Salomón.*

David había trasladado el arca de la Alianza a Jerusalén y había querido edificar un templo para ella, pero Yavé reservaba esta obra para su hijo Salomón (2 Sam. 7, 1-7.13; cfr.: 1 Re. 5, 17-19; 8, 15-21). La madera para el templo vino de los bosques del Líbano (1 Re. 5, 15-26). La piedra y demás materiales procedían de los alrededores de Jerusalén (1 Re. 5, 29-31). Según el P. de Vaux, los muros del templo eran en su mayor parte de ladrillo ensamblado y recubierto con madera. Los obreros especializados eran extranjeros, procedentes también del Líbano (1 Re. 5, 20.32). Las obras del templo comenzaron el año cuarto del reinado de Salomón y terminaron el año undécimo (1 Re. 6, 37-38; cfr.: 6, 1).

Edificio (véase 1 Re. 6-8 y 2 Par. 3-5).—El templo de Salomón era un edificio rectangular de 70 × 20 × 30 codos, dividido en tres cuerpos: un vestíbulo, que recibía el nombre de *Ulam*; el cuerpo central, llamado técnicamente *Hekal* y, más tarde, *Santo*; y, finalmente, la estancia más secreta, llamada *Debir*; luego *Santo de los Santos*. Entre los tres cuerpos había muros de separación, y el Debir ocupaba probablemente un plano superior; es decir, para pasar del Hekal al Debir había que subir unas gradas. Delante del templo, a uno y otro lado de la entrada principal, se alzaban dos columnas de bronce, coronadas por dos capiteles, que llevaban los nombres de *Yaquin* y *Bo'az* (1 Re. 7, 15-22.41-42).

En torno al Hekal y el Debir, adosada a los muros del templo, se alzaba una construcción de tres pisos, destinada a guardar los muebles y utensilios del culto.

El templo se levantaba en medio de un atrio, que se llamaba interior (1 Re. 6, 36), en oposición al gran patio, que encerraba dentro de sí el con-

junto del templo y el palacio real a la vez (1 Re. 7, 12). Con el tiempo se fueron ampliando y multiplicando los atrios en torno al templo. En los días del N. T., en torno al templo de Herodes había cuatro: atrio de los sacerdotes, atrio de los israelitas, atrio de las mujeres y atrio de los gentiles.

Mobiliario.—En el Debir estaba depositada el arca de la Alianza. Dos querubines de madera cubierta de oro le hacían sombra con sus alas interiores. El conjunto arca-querubines era la señal sensible de la presencia de Dios. En el Hekal estaba el altar del incienso, la mesa de los panes de la proposición y diez candelabros. Fuera del templo, en el atrio, estaba el altar de los holocaustos (1 Re. 8, 64; 2, Re. 16, 14), el "mar" de bronce (1 Re. 7, 39), sentado sobre doce figuras de toro (1 Re. 7, 23-26) y diez fuentes montadas sobre diez basas móviles, cinco a la derecha y cinco a la izquierda de la entrada del templo. El "mar" de bronce, que era una especie de cuenco enorme lleno de agua, y las diez fuentes, debían servir para las purificaciones rituales.

Carácter.—El hecho de formar parte del complejo de construcciones en torno del palacio real ha inducido a algunos autores a ver en el templo una especie de capilla palatina para uso privado del rey. Es cierto que el templo fue construído por Salomón con fondos reales en terrenos adquiridos por David. Una vez construido, fue dedicado solemnemente también por el rey. Es igualmente cierto que el templo vivió siempre a expensas de los reyes que le dotaban y reparaban y disponían asimismo libremente de sus fondos.

Todo esto, sin embargo, no prueba el carácter privado del templo. Como dice Amós, (7, 13) a propósito del de Betel, el templo de Jerusalén es un "santuario del reino", un santuario nacional, donde el rey y el pueblo rinden culto a su Dios. Por eso precisamente construyó Jeroboam el templo de Betel a raíz de la separación con el Sur, para evitar que sus súbditos fueran al templo de Jerusalén, con detrimento de la unidad y cohesión de su reino (1 Re. 12, 26-33). Es decir, Jeroboam quiso tener para su pueblo un santuario lo mismo que el reino unido lo había tenido en Jerusalén. Cuando David trasladó el arca a Jerusalén, no lo hizo con el fin de apropiársela para su uso personal, sino para convertirla en el centro religioso de todas las tribus. Igualmente, cuando concibió la idea del templo, que luego realizó Salomón, su intención era convertirlo en el centro cultural de toda la nación.

Historia.—Saqueado varias veces y reconstruido de nuevo, el templo de Salomón fue totalmente destruido por Nabucodonosor en el año 587. Fue reconstruido después del destierro por Zorobabel (años 520-515). Profanado

por Antíoco IV Epifanes, fue restaurado y dedicado de nuevo al culto por Judas Macabeo (fiesta de la *Ecenia*) el año 165. Herodes el Grande llevó a cabo la construcción de un nuevo templo, el más suntuoso de todos, sin duda alguna. El templo de Herodes se empezó el año 20 a. C. Este era el templo de los días del N. T. Fue destruido el año 70.

e) *Centralización del culto.*

El templo de Jerusalén llegó a ser el único santuario donde se podía celebrar legítimamente el culto sacrificial. Este privilegio exclusivo del templo de Jerusalén llegó a tener categoría de dogma, hasta el punto que después de su destrucción, en el año 70, el Judaísmo no ha vuelto a ofrecer más sacrificios.

La centralización del culto en el templo de Jerusalén fue una obra lenta y laboriosa que se impuso poco a poco. Durante los primeros siglos de su estancia en Canaán, Israel acudía a ofrecer sus sacrificios a distintos santuarios. Más arriba vimos algunos de los principales. Esta multiplicidad de santuarios estaba reconocida por la Ley (Ex. 20, 24-26). Entre todos estos santuarios había uno, el del arca, que tenía sobre los demás cierta superioridad y preminencia: Primero parece que fue Siquem, luego Silo, y, finalmente, Jerusalén. Con la reconstrucción del suntuoso templo de Salomón, Jerusalén vino a ser el centro del culto nacional. Con motivo de su inauguración habían llegado a la Ciudad Santa israelitas de todos los extremos del reino, "desde la entrada de Jamat hasta el Torrente de Egipto" (1 Re. 8, 65).

La construcción del templo de Jerusalén y la instalación del arca dentro de él había significado un paso decisivo en el camino de la centralización del culto. Pero a la muerte de Salomón se produjo el cisma y surgieron dos santuarios antagónicos frente al de Jerusalén: el de Betel y el de Dan (1 Re. 12, 25-33).

Aparte del santuario de Jerusalén y sus rivales, Betel y Dan, continuaban vigentes los santuarios o "lugares altos" extendidos por los distritos de ambos reinos. La supervivencia de los "altos" resuena como una pesadilla en el enjuiciamiento que el Deuteronomista hace de los reyes de Judá e Israel (1-2 Reyes).

A pesar de la multiplicidad de santuarios provinciales, el templo de Jerusalén seguía acentuando cada día más su preeminencia. Finalmente, los dos reyes de Judá, Ezequías (2 Re. 18, 4.22) y Josías (2 Re. 23), no solamente centralizaron el culto en Jerusalén, sino que prohibieron todos los

demás santuarios. Basado en el Deuteronomio, que profesa la unicidad de santuario (Dt. 12), Josías implantó definitivamente la centralización del culto en el templo de Jerusalén, con exclusión de todos los demás.

f) *Origen de las sinagogas.*

Falta documentación sobre el origen de las sinagogas, y los autores siguen sin ponerse de acuerdo en este punto. La hipótesis más común coloca su nacimiento en Mesopotamia, durante los días del destierro. Lejos del templo de Jerusalén, los desterrados habían recurrido a edificios especiales para hacer la oración en común y leer la Ley.

Aunque no se puede precisar con exactitud el nacimiento de las sinagogas, ni tampoco su desarrollo histórico, es lógico pensar que su uso debió generalizarse rápidamente después del destierro. Implantada como dogma la unicidad de santuario, se hacían necesarios lugares comunes de oración. Además, dada la importancia que cobró la Ley en el período posexílico, las sinagogas servían asimismo como centros de lectura e instrucción. La emigración del judaísmo por los países de la cuenca mediterránea, lejos del templo de Jerusalén, acentuaba la necesidad de las sinagogas. Para los días del N. T. su uso era corriente y normal.

B. Sacerdocio.

3) *Evolución histórica.*

Israel vivió durante muchos siglos sin sacerdocio organizado. Cada uno podía ofrecer sacrificios a Dios, si bien este privilegio se reservaba de ordinario a quienes ejercían la autoridad dentro de la familia, la tribu o la nación (Gén. 12, 7; 13, 18; 22; 28, 18, etc.; Jue. 6, 19; 13, 19; 17, 5; 1 Sam. 7, 1.9; 2 Sam. 8, 18; 20, 26; 1 Re. 12, 31; 13, 33).

Con el tiempo, la función sacerdotal fue adquiriendo cierta estabilidad y continuidad dentro de una misma familia, y llegó a ser una especie de patrimonio hereditario. Esta estabilidad estaba exigida por el ejercicio sacerdotal mismo, que incluía, además del oficio de sacrificar, ciertas técnicas para conocer la voluntad de Dios y poder responder a las mil cuestiones que se le presentaban a diario. El cuidado y custodia de los santuarios, a los cuales estaba adscrito algún sacerdote, exigía también esta misma continuidad. La Biblia nos habla de algunas de estas familias sacerdotales: la familia del levita del santuario de Dan (Jue. 18, 30); la familia de Elí en Silo (1 Sam. 1-2); la familia de Abinadab en Quiriat-Jearim (1 Sam. 7, 1; 2 Sam. 6, 3); la familia de Ajimelec en Nob (1 Sam. 22, 11.18.20-23).

Durante el período de los Jueces, incluso después, no todos los sacerdotes y familias sacerdotales eran de ascendencia levítica: el efraimita Mica constituye sacerdote a su hijo (Jue. 17, 5); Samuel, de origen efraimita también, ejerce el sacerdocio (1 Sam. 2, 18; 7, 9; 9, 13; 10, 8); igualmente Gedeón (Jue. 6, 19), Manué (Jue. 13, 19), Saúl (1 Sam. 14, 35), los mismos hijos de David (2 Sam. 8, 18), e Ira el jairita (2 Sam. 20, 26). Más aún, Sadoc y toda su dinastía sadoquita, que ejerció el sacerdocio en el templo de Jerusalén durante tantos siglos, tampoco consta que fuera levita.

Con todo, eran preferidos los descendientes de la *antigua tribu de Leví.* Es significativo en este sentido el caso de Mica, el cual prefiere a un levita en lugar de su hijo como sacerdote de su casa (Jue. 17, 13). Según el P. de Vaux, la *tribu sacerdotal de Leví* existía ya ciertamente para mediados del siglo VIII, por lo menos, y tenía el monopolio del sacerdocio (Dt. 33, 8-11). Ciertamente, lo mismo que sucedía con las demás tribus, la de Leví debió incorporar dentro de sí elementos extraños, pero esta incorporación se hacía a un tronco ya existente.

En un comienzo, *sacerdote* y *levita* eran términos equivalentes. Es decir, todos los levitas eran sacerdotes del mismo rango. Esta es la situación que refleja todavía el Deuteronomio, que coloca a sacerdotes y levitas en el mismo plano y atribuye a unos y otros las mismas funciones (10, 8; 17, 9.18; 18, 1; 21, 5; 24, 8; 31, 9) Más aún, Dt. 18, 6-8 prescribe que los levitas de provincias que vengan a Jerusalén ejercerán las mismas funciones sacerdotales y gozarán de los mismos privilegios que sus hermanos de Jerusalén.

A pesar del principio establecido por el Deuteronomio, se fue introduciendo entre los levitas una cierta discriminación, que dio lugar a los *sacerdotes propiamente tales* y a los *levitas, auxiliares* de aquéllos. Sin duda alguna, contribuyeron a esta diferenciación el rango y privilegios especiales que fueron adquiriendo los santuarios reales de Jerusalén, Betel y Dan sobre todos los demás. Esta discriminación se acentuó aún más con motivo de la centralización cultual llevada a cabo por Josías. En principio, todos los levitas eran iguales y todos podían ejercer sus funciones en Jerusalén (Dt. 18, 6-8), pero, de hecho, esto no era posible. Mucho personal se vio alejado de las funciones específicamente sacerdotales y se fue consumando la distinción entre sacerdotes y levitas. Ezequiel (44, 6-31) canoniza la distinción, y los Escritos Sacerdotales (Num. 3, 6-9; 8, 19; 18, 1-7) la regulan y la retrotraen hasta los días del desierto.

Ya antes del destierro existía un orden jerárquico dentro del sacerdocio. A propósito del templo de Jerusalén hablan los textos de un sacerdote jefe, de un segundo sacerdote que le sigue en autoridad (2 Re. 22, 4; 23, 4; 25, 18; Jer. 52, 24), de un jefe de la policía del templo (Jer. 20, 1; 29, 25), y de

tres guardianes de la puerta (2 Re. 23, 4; 25, 18; Jer. 52, 24), así como de sacerdotes de primer orden o ancianos (2 Re. 19, 2; Jer. 19, 1). A partir del exilio aparecerá la figura del Sumo Sacerdote, que será el jefe religioso y civil de toda la comunidad y tomará incluso el nombre de rey en el período asmoneo, desde Aristóbulo I.

Los sacerdotes, lo mismo que los levitas y demás personal auxiliar, estaban divididos en clases que se turnaban semanalmente en el servicio del templo. El 1 Par. 23-26 señala 24 clases.

b) *Funciones.*

Las funciones del sacerdocio eran fundamentalmente dos: el culto a Dios y la enseñanza al pueblo. Los sacerdotes estaban encargados del sacrificio, juntamente con todo el conjunto de ritos y ceremonias que tenían lugar en el templo a diario y en las fiestas solemnes a lo largo del año. En todo este servicio, los sacerdotes estaban auxiliados por los levitas.

El sacerdote ejercía también el oficio de doctor y de juez: enseñaba al pueblo las prescripciones rituales y reglas para distinguir entre puro e impuro, le comunicaba la voluntad divina en los momentos difíciles de la vida, y en ciertos casos administraba justicia.

c) *Consagración.*

En el A. T. no existía un rito de ordenación propiamente tal. En los textos antiguos, para expresar que un hombre quedaba constituido sacerdote, se decía "llenar su mano" (Jue. 17, 5-12). Aunque se desconoce el sentido exacto de esta expresión, ciertamente no implicaba una verdadera ordenación. Más tarde, en lugar de la expresión anterior, se decía "santificar" a uno para el culto (1 Sam. 7, 1; Lev. 21, 6); pero tampoco esta nueva terminología implicaba una ordenación propiamente dicha. No existía un rito religioso que confiriera al sacerdote una gracia y unos poderes especiales. Los sacerdotes quedaban santificados y sacralizados mediante el ejercicio de su ministerio sacerdotal.

Para el Sumo Sacerdote existía un rito de investidura que se desarrollaba en tres actos principales: purificación, investidura y unción (Ex. 29, 4-7; Lev. 8, 6-12).

d) *Remuneración del sacerdocio.*

Además de las ciudades levíticas y campos circundantes (Jos. 21), cuyo número, datación y alcance se discute vivamente, los levitas tenían derecho

sobre una parte de los sacrificios y sobre las primicias de los frutos del campo y esquileo de las ovejas (1 Sam. 2, 12-17; Dt. 18, 1-5). El sacerdote tenía igualmente parte en los fondos del templo (2 Re. 12, 5-17; cfr.: 22, 3-7).

C. TIEMPOS SAGRADOS.

a) *Antiguas fiestas de Israel.*

Véase el calendario de las grandes fiestas religiosas de Israel, el cual se repite cuatro veces a lo largo del Pentateuco, en Ex. 23, 14-17; (E); Ex. 34, 18-23 (J); Dt. 16, 1-16 (D); Lev. 23; Num. 28-29 (P).

Sacrificio diario.—El ritual israelita (Ex. 29, 38-42; Num. 28, 2-8) ordenaba dos sacrificios diarios, uno por la mañana y otro por la tarde: en uno y otro caso la víctima era un cordero, más una ofrenda de harina amasada con aceite y una libación de vino.

Sábado.—Sea cual fuere su origen, la fiesta del sábado se remonta a los orígenes mismos del Yavismo, según lo demuestra su presencia en los Códigos más antiguos del Pentateuco. El sábado cerraba el ciclo semanal: comenzaba el día sexto con la puesta del sol, y terminaba al día siguiente a la misma hora. El sábado tenía una doble significación: tenía un sentido humano y social en cuanto era día de descanso; y tenía una significación religiosa en cuanto era un día consagrado a Yavé, destinado a perpetuar el recuerdo de la Alianza (Ex. 31, 12-17).

El sábado se duplicaba el sacrificio diario (Num. 28, 9 ss.), se renovaban los panes de la proposición (Lev. 24, 8) y se tenían asambleas religiosas (Lev. 23, 2 ss.). El sábado llevaba consigo cesación de toda clase de trabajos. Este descanso sabático se fue acentuando cada vez más hasta llegar a la casuística decadente del tiempo de Cristo.

Neomenia.—La fiesta de la nueva luna empezó a celebrarse pronto en Israel (cfr.: Is. 1, 13-14; Os. 2, 13). Lo mismo que el sábado, era día de descanso (Am. 8, 5; cfr.: 2 Re. 4, 23).

El ritual (Num. 28, 11-15; cfr.: Ez. 46, 6-7) prescribía para el primer día de cada mes lunar un holocausto de dos toros, un carnero y siete corderos, juntamente con libaciones y ofrendas, más un macho cabrío en sacrificio por el pecado.

Pascua.—La fiesta de la Pascua es la fusión de dos fiestas primitivamen-

te independientes: la fiesta de la Pascua propiamente dicha y la fiesta de los Acimos. Probablemente preisraelitas, ambas fiestas se celebraban en primavera: la Pascua era una fiesta de pastores, en la que se ofrecían los primogénitos del rebaño; los Acimos era una fiesta de agricultores, en la que se ofrecían las primicias de la siega. Ambas fiestas fueron adoptadas por Israel y puestas en relación con la salida de Egipto, la gran intervención salvífica, que señalaba propiamente el nacimiento del pueblo elegido. Esta significación, común a ambas, y su proximidad en el calendario, hizo que se fundieran en una sola.

La Tradición Sacerdotal concreta detalladamente el ritual de la fiesta (Lev. 23, 5-8; Num. 16-25; cfr.: 9, 1-14 y Ex. 12, 1-20.40-51). Se celebraba en Jerusalén; empezaba el 14 de Nisán con la cena pascual. Seguía la fiesta de los Acimos, que se prolongaba una semana; se retiraba todo pan fermentado; el primero y último día eran de reposo sabático.

Pentecostés.—En un principio recibía el nombre de fiesta de las *Semanas,* porque se celebraba siete semanas después de los Acimos; Lev. 23, 15-21 la coloca cincuenta días después de los Acimos; de ahí su nombre de *Pentecostés.* No solamente por el nombre, sino también en su contenido, la fiesta de las Semanas estaba estrechamente relacionada con la fiesta de los Acimos. En la fiesta de los Acimos se ofrecían las primicias de la siega, i. e. las primeras espigas; en la fiesta de las Semanas se ofrecían las primicias de la recolección, i. e. los primeros panes. Es decir, los Acimos señalaban el comienzo de la recolección de los cereales y las Semanas el final.

La fiesta de las Semanas tenía, por tanto, un carácter agrícola, propio de una población sedentaria, que Israel tomó probablemente de los Cananeos una vez que se instaló en la Tierra Prometida. Lo mismo que la Pascua y los Acimos, la fiesta de las Semanas fue también puesta en relación con la historia salvífica y sirvió para conmemorar la promulgación de la Ley, que había tenido lugar a los cincuenta años de la salida de Egipto, aproximadamente (Ex. 19, 1).

Tabernáculos.—En un principio se llamaba fiesta de la *Recolección* (Ex. 23, 16; 34, 22). De hecho, antiguamente era una fiesta de carácter agrícola, destinada a celebrar la terminación de la recolección, incluida la vendimia. El nombre de fiesta de los Tabernáculos, o más exactamente de las *chozas o cabañas,* le viene posiblemente de las cabañas que se alzaban en las viñas y en los campos durante la vendimia y últimos días de la recolección. Parte de la fiesta debía celebrarse incluso en los mismos campos (cfr. Jue. 21, 19-21).

Los israelitas tomaron esta fiesta de los cananeos (cfr.: Jue. 9, 27; 21, 19-21). Lo mismo que las anteriores, la fiesta de la Recolección recibió con el tiempo un sentido religioso: los israelitas debían habitar durante siete días en cabañas para recordar las cabañas en que habían vivido sus padres a la salida de Egipto (Lev. 23, 43).

b) *Fiestas recientes.*

Después del exilio, el calendario litúrgico se enriqueció con nuevas fiestas. Algunas de éstas tuvieron vida efímera, v. gr. la fiesta que conmemoraba la toma de la ciudadela de Jerusalén por Simón Macabeo; el 23 de Iyyar (1 Mac. 13, 51-52), o la fiesta de Nicanor, el 13 de Adar (1 Mac. 7, 26-52). Otras duraron hasta la destrucción del templo de Jerusalén y siguen celebrándose incluso en el judaísmo actual. Entre estas últimas están:

El Día de las Expiaciones.—El Día de las Expiaciones se celebraba, y sigue celebrándose actualmente, el día 10 de Tisri (sep.-oct.). Su carácter grave y penitencial, su ritual solemne y su profundo sentido religioso han hecho del Día de las Expiaciones la fiesta más importante del judaísmo. El tratado *Yoma,* que le consagra la Misna, la llama el "Día" por antonomasia.

El ritual y sentido religioso del Día de las Expiaciones se detallan minuciosamente en el cap. 16 del Levítico, que viene a ser la conclusión lógica de la reglamentación en torno a lo "puro" e "impuro" (Lev. 11-16). En efecto, el Día de las Expiaciones consistía fundamentalmente en una magna purificación de los sacerdotes, del pueblo y del templo, que tenía la finalidad de expiar todas las faltas e impurezas que los sacrificios habituales no habían podido borrar.

Las ceremonias del Día de las Expiaciones encuadran perfectamente dentro del ritual levítico, que atribuía a la sangre gran valor expiatorio. Solamente el rito del "macho emisario" presenta algunas características un tanto ajenas a la ortodoxia yavista. Se trata posiblemente de una costumbre popular arcaica que fue adoptada por el ritual levítico una vez que se vio purificada de su matiz supersticioso.

Los textos anteriores al exilio silencian totalmente la fiesta del Día de las Expiaciones. Los mismos libros de Esdras y Nehemías desconocen todavía esta fiesta. Se trata, consiguientemente, de una fiesta tardía, si bien no es posible precisar el momento de su incorporación al calendario.

Fiesta de la Dedicación.—"Era invierno—dice San Juan—y se celebraba entonces en Jerusalén la *Dedicación*" (10, 22). Se trata de la conmemoración anual de la purificación y dedicación del templo de Jerusalén en tiempo de

Judas Macabeo, a raíz de su profanación por parte de Antíoco Epifanes (1 Mac. 4, 36-59). La Dedicación se celebraba durante ocho días a partir del 25 de Kisleu (diciembre). Además de los sacrificios en el templo, el ritual de la fiesta implicaba procesiones con tirsos, ramos y palmas, y al mismo tiempo canto de Salmos, especialmente los Graduales. El rito más específico de la Dedicación era la iluminación del templo y de las casas. De ahí el título de "fiesta de las luces" que la daba Flavio Josefo.

La fiesta de la Dedicación pervive en el judaísmo actual con el nombre hebreo de "Januká", que le dieron los antiguos rabinos. La iluminación de las sinagogas y las casas sigue siendo su rito más peculiar.

Fiesta de Purim.—Según el libro de Ester (10, 13), esta fiesta fue introducida en el judaísmo para celebrar anualmente, los días 14 y 15 de Adar (febrero-marzo), la liberación de los judíos de Persia por obra de Mardoqueo y Ester. El nombre mismo de "Purim" (plural de "pur" = suerte) tendría su origen en el hecho de que Amán, el alto dignatario de la corte persa, había fijado el día de la matanza de todos los judíos de Persia por medio de la "suerte". La fiesta de Purim es mencionada por primera vez en 2 Mac. 15, 36, con el nombre de "Día de Mardoqueo". Flavio Josefo testimonia, al comienzo de la era cristiana, la celebración de la fiesta (A. J., XI, vi. 13).

La fiesta de Purim siempre tuvo un carácter primordialmente profano. Actualmente es un auténtico carnaval. El mismo libro de Ester, que se lee durante la fiesta, acusa esta profanidad, especialmente en la recensión hebrea, donde no sale nunca el nombre de Dios. Todo esto inclina a pensar que no se trata de una fiesta específicamente judía, nacida de la vena yavista, sino de una importación extranjera.

D. Sacrificio.

A lo largo del Antiguo Testamento se advierte un cierto progreso y evolución en el ritual sacrificial. Nosotros prescindimos aquí de esta evolución y nos limitamos a recorrer someramente las distintas clases de sacrificios en su estadio final, según se encuentran en Lev. 1-5.

Holocausto.—"Holocausto" es la transcripción del hebreo "olah", cuya raíz signica "subir". Posiblemente, la palabra "holocausto" quiere evocar la idea de un sacrificio que se quema en su totalidad y cuyo humo sube o asciende a Dios desde el altar. Efectivamente, la característica más específica del holocausto consiste en que la víctima es quemada en su totalidad sin reservar nada para el sacerdote o el oferente. El holocausto es un sacrificio

muy antiguo en Israel (Gén. 8, 20; 22; Jue. 6, 19-21; 11, 31; 13, 19-21; 1 Sam. 6, 15; 7, 9; 1 Re. 18, 21-40).

La víctima era presentada en el santuario e inmolada por el mismo oferente, el cual imponía la mano sobre su cabeza para significar que aquélla la pertenecía a él, como también los frutos del sacrificio que iba a ser ofrecido por el sacerdote en su nombre. A los sacerdotes se reservaban los actos del sacrificio propiamente dicho: el derramamiento de sangre y la combustión de la víctima sobre el altar. La sangre era considerada como la sede del principio vital (Lev. 17, 11; Dt. 12, 16.23); de ahí el papel que juega en el ritual sacrificial y en los sacrificios federales o conclusiones de alianzas (Ex. 24, 8).

Sacrificio pacífico o de comunión.—Este sacrificio era ofrecido por muy diversos motivos: como acción de gracias o para impetrar algún beneficio, por pura devoción o como cumplimiento de algún voto. Fundamentalmente, el sacrificio pacífico o de comunión tenía la finalidad de establecer contacto con Dios para alabarle o darle gracias. Este contacto o unión con Dios se simbolizaba mediante un banquete en que se consumía parte de la víctima. Solamente se quemaba sobre el altar la parte reservada a Dios, a saber, la sangre y las grasas, que se consideraban las partes más vitales.

Las víctimas podían ser, lo mismo que el holocausto, cualquier clase de animales puros, excepción hecha de las aves, y el ritual del sacrificio era también el mismo, fundamentalmente.

Sacrificios expiatorios.—Frente a los dos sacrificios anteriores, que eran los más normales y frecuentes en el período preexílico, se destacan, en los días del segundo templo, los dos sacrificios que nosotros llamamos de *expiación por el pecado* (Lev. 4) y de *reparación* (Lev. 5, 14-26). Ambos sacrificios tienen la finalidad de restablecer la alianza de Dios, rota por el pecado del hombre. El *sacrificio por el pecado* expía las faltas rituales contra Yavé, y el *sacrificio de reparación* tiene presentes las faltas que lesionan la justicia de Dios o del prójimo.

Estos sacrificios se diferencian de los anteriores en dos aspectos principales: en la relevancia especial que tiene en ellos la sangre como medio de expiación (Lev. 17, 11; Hebr. 9, 22) y en la destinación de las carnes, que no son para el oferente, puesto que es considerado impuro y culpable, sino para los sacerdotes. Cuando el sacrificio de expiación es ofrecido por la comunidad o por el Sumo Sacerdote, representante de aquélla, tampoco los sacerdotes tienen parte en la víctima, que es arrojada y quemada toda entera fuera del santuario (Lev. 4, 3-21).

Ofrendas vegetales.—Finalmente, tenemos las distintas ofrendas vegetales que enumera Lev. 2; la ofrenda de flor de harina amasada en aceite y acompañada de incienso; la ofrenda de las primicias y espigas tostadas, acompañadas de aceite e incienso.

Un caso especial de ofrenda vegetal eran los *doce panes de la proposición* (Lev. 24, 5-9), que estaban en una mesa delante del Santo de los Santos y se renovaban todos los sábados.

Igualmente, dentro de las ofrendas vegetales se puede incluir la ofrenda del incienso y otros productos aromáticos, para los cuales existía un altar especial, el llamado altar de los perfumes.

CAPITULO III

Calendario

Dios creó el sol y la luna "para separar el día de la noche y servir de señales a fiestas, días y años" (Gen. 1, 14). Es decir, en Israel el tiempo estaba determinado por el curso del sol y la luna. El día estaba constituido por la revolución aparente del sol alrededor de la tierra; el mes, por la revolución de la luna en torno a la tierra, y el año por la revolución de la tierra en torno al sol.

Día.—Como se ve, la unidad base era el día. En un principio, el día se contaba de salida a salida del sol, es decir, se ponía primero el día y luego la noche (Dt. 28, 66-67; 1 Sam. 30, 12; Is. 28, 19; Jer. 33, 20, etc.). En los últimos libros de la Biblia se invierte el orden: se pone primero la noche y luego el día; a saber, se cuenta el día de puesta a puesta del sol (Judit 11, 17; Est. 4, 16; Dan. 8, 34).

El día se dividía en mañana y tarde. Otras fracciones más o menos vagas y aproximadas eran la aurora, la salida del sol, el mediodía o fuerza del calor, la puesta del sol, el crepúsculo o entre dos luces, etc. La noche se dividía en tres vigilias: primera vigilia, vigilia de medianoche y última vigilia o vigilia de la mañana. Tanto para el día como para la noche se introdujo en tiempos del N. T. la división romana. Aunque la Biblia no habla de fracciones y divisiones ulteriores, éstas debían existir, sin duda, lo mismo que existían en los pueblos vecinos. Los diez puntos que retrocedió la sombra en los "grados de Ajaz" son un indicio de ello (2 Re. 20, 9-11).

Mes.—El mes israelita era el lunar. Dado que las lunaciones duraban 29 días, 12 horas y 44 minutos, los meses lunares tenían 29 y 30 días alternativamente. En un comienzo, Israel adoptó los nombres cananeos, que relacionaban los meses con las estaciones anuales. La Biblia habla de cuatro: *Abib*, el mes de las espigas (Ex. 13, 4; 23, 15; 34, 18; Dt. 16, 1); *Ziv*, el

mes de las flores (1 Re. 6, 1.37); *Etanim,* el mes que sólo corren las aguas permanentes (1 Re. 8, 2); *Bul,* el mes de las lluvias abundantes (1 Re. 6, 38). En los medios rurales se empleaba una nomenclatura especial que relacionaba los meses con los distintos períodos del año agrícola: mes de la siembra, mes de la poda, mes de la recolección del lino, del trigo, de la cebada, etcétera. Así lo testimonia el llamado "calendario de Guezer".

Pero antes del exilio empezaron a designarse los meses mediante un sistema numeral ordinal que, partiendo de primavera, iba del primero al undécimo mes. Finalmente, fueron adoptados los nombres babilonios, que sobreviven en el judaísmo actual. He aquí su orden y equivalencia aproximados en nuestro calendario:

1.	*Nisan*	antiguo: Abib	marzo-abril	(Neh. 2,1; Est. 3,7)
2.	*Iyyar*	antiguo: Ziv	abril-mayo	
		—	mayo-junio	(Est. 8,9)
4.	*Tammuz*	—	junio-julio	
5.	*Ab*	—	julio-agosto	
6.	*Elul*	—	agosto-septiemb.	(Neh. 6,15)
7.	*Tisri*	antiguo: Etanim	septiemb.-octubre	
8.	*Marjesvan*	antiguo: Bul	octubre-noviemb.	
9.	*Kisleu*	—	noviemb.-diciemb.	(Neh. 1,1; Zac. 7,1)
10.	*Tebet*	—	diciembre-enero	(Est. 2,16)
11.	*Sebat*	—	enero-febrero	(Zac. 1,7)
12.	*Adar*	—	febrero-marzo	(Esd. 6,15; Est. 3,7)

Año.—El año israelita era también el lunar; es decir, constaba de doce meses de 29 y 30 días, respectivamente, que hacían un total de 354 días, o sea, 11 menos que el solar. Esta diferencia entre el año lunar y el solar se reajusta periódicamente mediante la adición de un décimotercer mes, que llevaba el nombre de *Veadar.*

El libro de los *Jubileos,* el libro de *Henoc* y los *escritos de Qumran* se rigen por un año solar de 364 días, dividido en 52 semanas, distribuidas en cuatro trimestres de 13 semanas cada uno. Recientemente se ha querido descubrir este año solar en los escritos de procedencia sacerdotal del Antiguo Testamento.

En un principio, el año israelita empezaba en el equinoccio del otoño, coincidiendo con el nuevo año agrícola que se abría con la siembra y las primeras lluvias que hacían revivir la naturaleza. En vísperas del exilio, los israelitas adoptaron en la vida civil el calendario de Babilonia, que empezaba en el equinoccio de primavera. En la vida religiosa, sin embargo, siguió

en vigor el calendario antiguo. Es decir, el año religioso siguió empezando en primavera.

Semana.—Si bien siguen siendo oscuros sus orígenes, la existencia de la semana está atestiguada desde antiguo en Israel. Es posible que la semana naciera como fracción del mes lunar, en relación con las cuatro fases de la luna. Con el tiempo, sin embargo, la semana se independizó del ciclo mensual e incluso anual, y formó por sí sola una unidad independiente. Exceptuado el sábado, los demás días de la semana israelita carecían de nombres propios y se les designaba simplemente con el número ordinal. Partiendo del día siguiente al sábado, se decía primero, segundo..., etc., día de la semana. Más tarde, el día sexto se llamó "parasceve" o preparación del sábado.

El ritmo semanal de seis días de trabajo y uno de descanso, privativo de Israel, simbolizaba la transitoriedad de este mundo y alimentaba la esperanza en el descanso eterno.

CAPITULO IV

Pesas - Medidas - Monedas

En los sistemas de pesas, medidas y monedas de la Biblia, especialmente del A. T., falta la precisión y exactitud de los sistemas modernos. Los cuadros que van a continuación intentan dar una idea aproximada solamente. Los datos del texto sagrado, lo mismo que las aportaciones de la arqueología, son insuficientes para lograr la reconstrucción matemática que sería de desear en esta materia. Esta vaguedad e imprecisión se ve agravada por el hecho de que las pesas, medidas y monedas no siempre conservaron el mismo valor a lo largo del tiempo, ni tampoco eran uniformes en el mismo ámbito geográfico.

A. Pesas.

"Pesar" se dice en hebreo "saqal"; de ahí que "sequel" (= siclo) sea la unidad de las pesas. El *siclo* tiene a la *mina* y al *talento* por múltiplos, y al *medio siclo* y a la *guera* por submúltiplos. He aquí sus proporciones mutuas y sus equivalencias aproximadas:

Kikar (= Talento)	1					34.272 gr.
Mane (= Mina)	60	1				571,200 gr.
Seqel (= Siclo)	3000	50	1			11,424 gr.
Bepa (= Medio siclo)	6000	100	2	1		5,712 gr.
Guera	60000	1000	20	10	1	0,571 gr.

El Nuevo Testamento habla solamente de la *libra romana*, que equivalía a 326 gr., aproximadamente.

B. Medidas de longitud.

Lo mismo que en los demás pueblos antiguos, en Israel las medidas de longitud más corrientes estaban basadas en los miembros del cuerpo humano: la más pequeña era el *dedo;* cuatro dedos constituían un *palmo menor,* es decir, la anchura de la mano por el nacimiento de los dedos; viene luego el *palmo* propiamente dicho, o sea la distancia entre las puntas de los dedos pulgar y meñique estando la mano extendida; finalmente, el *codo,* que corresponde a la distancia entre el codo y el extremo del dedo cordial. He aquí su valor aproximado y sus relaciones mutuas:

Codo	1				0,444 m.
Palmo	2	1			0,222 m.
Palmo menor	6	3	1		0,074 m.
Dedo	24	12	4	1	0,018 m.

Para distancias mayores, especialmente caminos, el A. T. habla de un "tiro de arco" (Gén. 21, 16), de "una jornada de camino" (Gén. 30, 36). El Nuevo Testamento añade: la *braza* (= c. 1,85 m.); el *estadio* (= c. 190 m.); la *milla* (= c. 1.500 m.). Se habla también de "camino de un sábado", es decir, la distancia que se permitía andar en día de sábado (unos 1.000 m.).

La Biblia no tiene un vocabulario especial para las *medidas de superficie.* Cuando se quieren describir superficies se indican las medidas de los lados, si se trata de cuadriláteros, y el diámetro o la circunferencia, si se trata de espacios circulares (1 Re. 6, 2 ss.; 7, 23; 2 Par. 4, 1.2; Ez. 40, 47, 49; 41, 2.4; etc.).

Las medidas de los campos estaban tomadas de los usos de la vida agraria: 1 Sam. 14, 14, habla de una *yugada,* es decir, la superficie que podía trabajar una yunta en un día; también se calculaba la superficie por la cantidad de simiente que necesitaba un terreno (1 Re. 18, 32).

C. Medidas de capacidad.

Los nombres de las medidas de capacidad están tomados, generalmente, de los distintos recipientes que servían para conservar las mercancías. Es difícil establecer equivalencias con nuestras medidas castellanas. Nos limitaremos a transcribir el nombre hebreo y a dar su equivalencia aproximada en litros.

a) *Para sólidos:*

Homer (= Jomer)	1						450 litros
Letek (Os. 3,2)	2	1					225 litros
Efa	10	5	1				45 litros
Seah	30	15	3	1			15 litros
Isaron (= Décima)	100	50	10	3,33	1		4,5 litros
Qab	180	90	18	6	1,80	1	2,5 litros

b) *Para líquidos:*

Kor (= Coro)	1				450 litros
Bato	10	1			45 litros
Hin	60	6	1		7,5 litros
Log	720	72	12	1	0,6 litros

El N. T. añade: la *metreta* (= 39,4 litros); el *sextarius* (= 0,46 litros); el *modius* (celemín) (= 8,75 litros); la *bilibra* (= 1,10 litros).

D. Monedas.

La moneda hizo su aparición en Asia Menor, en el siglo VII a. C., y se extendió lentamente por el Oriente Medio, sobre todo bajo el imperio persa. La Biblia empieza a hablar de monedas a partir del destierro. Antes de ese momento, los cambios, los contratos, el pago de tributos, el comercio en general, se hacían en especie o mediante lingotes de oro, plata o cobre, que podían recibir la forma de discos, barras, anillos u otras similares.

Epoca persa.— De la época persa, la Biblia conserva el recuerdo de *dáricos de oro* (Esd. 8, 27) y *siclos de plata* (Neh. 5, 15), cuyo peso era de 8,41 y 5,60 gr., respectivamente. Las *dracmas de oro* de que hablan Esd. 2, 69; Neh. 7, 69 ss., parecen corresponder a los dáricos de oro.

Como las demás provincias del imperio persa, Judea tenía permiso para acuñar moneda. Por eso, al lado de las monedas persas de que hablan Esd.-Neh. tenemos monedas indígenas que llevan la inscripción "Yehud" (Judea).

Epoca griega.—A partir de Alejandro Magno, Palestina estuvo sometida al sistema monetario griego. He aquí las fracciones principales:

Moneda	*Peso en gramos*	*Equivalencia en pesetas oro*
Dracma de plata	4,36; 4; 3,40	0,75
Didracma	8,60	1,50
Tetradracma (= Estatera)	17,40	3

La dracma tenía seis *óbolos* y el óbolo ocho *calcos*. Continuaban también en uso la *mina,* que tenía 100 dracmas, y el *talento,* que tenía 60 minas.

En el año 138 a. C., Simón Macabeo recibió permiso para acuñar moneda (1 Mac. 15, 6). Pero solamente se han conservado monedas de sus sucesores, los Asmoneos.

Epoca romana.—Los romanos introdujeron en Palestina su moneda. La unidad era el *denario,* que en un principio equivalía a 10 *ases,* y luego a 16. El *as* tenía dos múltiplos, el *dipondio* y el *sestercio,* equivalentes a dos y cuatro ases, respetcivamente, y dos submúltiplos, el *semis* y el *cuadrante,* equivalentes a un medio y un cuarto de as, respectivamente. El cuadrante tenía dos *ochavos* o *leptos.* El peso del denario romano no fue siempre uniforme: en un principio pesaba 4,53 gramos; luego 3,88, y bajo Nerón 3,43. El denario romano equivalía, más o menos, a la dracma griega, es decir, su valor en pesetas oro era aproximadamente de 0,75 pesetas.

Roma se reservaba el privilegio de acuñar moneda de plata, pero autorizaba a las distintas provincias la emisión de monedas de bronce. En Palestina acuñaron monedas, bajo el imperio romano, Herodes, juntamente con los sucesores de su dinastía y los distintos procuradores.

Durante las dos célebres revoluciones, la del 66-70 y la del 132-135 de nuestra era, los judíos acuñaron moneda propia en plata y bronce.

CAPITULO V

Geografía de Palestina

NOCIONES GENERALES

BIBLIOGRAFIA

La mejor obra sobre la materia sigue siendo la *Géographie de la Palestine,* del P. F. M. Abel. Gabalda, París; vol. I, 1933; vol. II, 1938. Un resumen y puesta al día de esta obra ha sido elaborado en *Géographie de la Terre Sainte,* por el P. Du Buit M. (Les Editions du Cerf. París 1958).

En castellano tenemos la breve *Geografía Bíblica,* del P. Andrés Fernández Truyols (Ed. Vilamala, Valencia 1951).

Sigue siendo interesante desde el punto de vista histórico y bíblico la *Historical Geography of the Holy Land,* de Smit, G. A. (Londres 1894). Esta es la Geografía de Palestina que más luz ha proyectado sobre el texto bíblico.

Entre los atlas bíblicos merecen especial atención:
Grollenberg, L. H.: *Atlas de la Bible.* París 1955.
Guthe, H.: *Bibel-Atlas.* Leipzig 1925.
Lemaire-Baldi: *Atlante Storico della Bibbia.* Turín 1955.
Wright-Filson: *The Westminster Historical Atlas to the Bible.* Filadelfia 1945.

I. NOCIONES PREVIAS

Importancia.—Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento son, fundamentalmente, una historia, y como tal se inserta necesariamente en un cuadro geográfico. Como ocurre con todo escritor, en los autores sagrados la geografía ha dejado impresa su huella. Esta huella de la geografía se queda unas veces en la superficie de la forma literaria: es el caso del poeta que toma sus imágenes de la escenografía que le rodea (*Salmos* y *Libros Sapienciales* en general), o del predicador que ilustra su doctrina con compa-

raciones y parábolas tomadas del medio ambiente en que vive (*Profetas* y *Evangelios*). Pero otras veces la influencia de la circunstancia geográfica se deja sentir en el fondo mismo del mensaje (cfr. Dt. 11, 10 ss., etc.).

Solía decir el P. Lagrange que la contemplación directa del cuadro geográfico valía a veces por largas horas de estudio.

NOMBRES.—Paradójicamente, *Palestina* recibe este nombre de los *Filisteos* (Pelistim = Palestina), los peores enemigos que tuvo en sus comienzos el pueblo elegido. En la Biblia, la denominación más común es la de *Tierra de Israel.* Recibe asimismo los nombres de *Tierra de los Hebreos, Tierra de Canaán,* o simplemente *Canaán, Tierra de Promisión o Tierra Prometida.* Entre los cristianos, el nombre preferido es el de *Tierra Santa,* por ser la patria de Jesús.

LÍMITES Y EXTENSIÓN.—La fórmula clásica de la Biblia para designar los límites norte y sur de la Tierra Prometida es: "De Dan hasta Berseba" (Jue. 20, 1; 1 Sam. 3, 20; 2 Sam. 3, 10). En otros pasajes se le concede a la Tierra Prometida mayor extensión: desde el Torrente de Egipto (wadi el-Aris) hasta el río Eufrates (Gén. 15, 18; Jos. 1, 4); desde el Torrente de Egipto hasta la Entrada de Jamat (Num. 34, 1-12). Estos últimos límites son más bien ideales, y solamente en tiempo de David y Salomón se acercaron a la realidad (cfr.: 1 Re. 5, 1; Vg. 4, 21).

Palestina forma una misma unidad geográfica con el Líbano y la península sinaítica. Por eso es difícil hablar propiamente de límites naturales. Si quisiéramos delimitar la Tierra Prometida de alguna manera, diríamos que el límite septentrional está formado por la línea horizontal que, partiendo desde la desembocadura del río *Litani,* va a terminar entre *Damasco* y *Haurán.* Por el oriente, la línea divisoria va desde los montes *Haurán* a *wadi el-Hesa.* Por el sur, desde *wadi el-Hesa* hasta el *Torrente de Egipto* (*wadi el-Aris*). Finalmente, el *Mediterráneo* forma su límite occidental.

La superficie total de Palestina es de 25.124 km², de los cuales, 15.643 corresponden a Cisjordania y 9.481 a Transjordania. Puede ayudarnos a comprender la relativa pequeñez de Palestina el saber que la provincia de Badajoz, con sus 21.647 km², es poco menor que la Tierra Prometida. Bélgica, con sus 29.459 km², es mayor que Palestina. Pueden ser instructivas en este sentido las siguientes distancias:

De Dan a Berseba en línea recta: 240 kms. (la distancia entre Palencia-Madrid)
De Jerusalén a Nazaret por carretera: 140 kms.; en línea recta: 110 kms.
" " " Jafa por carretera: 63 kms.
" " " Jericó por carretera: 38 kms.

De Jerusalén a Belén por carretera: 9 kms.
" " " Naplusa (Siquem): 66 kms.
" " " Damasco por carretera: 310 kms.
" " " Hebrón por carretera: 37 kms.
" " " Bersabé por carretera: 87 kms.
" " " Amman por carretera: 112 kms.
" " " Tiberiades por carretera: 173 kms.

VOCACIÓN DE MEDIADORA.—Palestina está en el punto de confluencia de Asia, Africa y Europa; entre Egipto y Mesopotamia; entre el Eufrates y el Nilo; entre las dos culturas más antiguas. Teniendo el Mediterráneo por un lado y el gran desierto de Arabia por otro, Palestina viene a ser el puente de unión entre Asia y Africa. Por Palestina subían hacia Siria los ejércitos de los Faraones, y el mismo camino se veían obligados a seguir los carros asirios en su avance hacia Egipto.

Esta situación geográfica de Palestina determina en parte su vocación histórica. En efecto, Palestina ha actuado a lo largo de la historia como puente de unión entre Oriente y Occidente, tanto en el terreno comercial como en el cultural. Pero ha sido, sobre todo en lo religioso donde Palestina ha realizado su vocación de mediadora: Palestina y el pueblo de Israel fueron los elegidos por Dios para transmitir al mundo el mensaje de salvación. Palestina, finalmente, fue el escenario de la Encarnación y de la Redención, llevadas a cabo por el único verdadero Mediador.

II. DESCRIPCION GENERAL

La franja palestinense está constituida por cuatro unidades geográficas que recorren el país de Norte a Sur. Son éstas: La *costa mediterránea,* el *yugo montañoso central,* el *valle del Jordán* y la *meseta trasjordánica.*

A. COSTA MEDITERRÁNEA.

a) *Relieve.*

Al caer hacia el Mediterráneo, Palestina forma una estrecha llanura costera, que está dividida en dos partes desiguales por el monte Carmelo.

La *parte norte,* que se extiende desde *Ras en-Naqura* hasta el Carmelo, es muy estrecha: sus habitantes están lanzados al mar por los macizos del yugo montañoso, que llegan con sus faldas casi al agua. Solamente en la parte sur llega a internarse unos 15 km. en el interior, dando lugar a la *llanura de Aco* (San Juan de Acre).

La *parte sur,* que se extiende desde el monte Carmelo hasta wadi el-Aris, es más ancha que la anterior, sobre todo a partir de Cesarea. Esta parte sur da lugar a tres secciones o llanuras sucesivas: *llanura de Atlit* o de *Dor, llanura del Sarón* y *llanura Filistea.*

b) *Ciudades importantes.*

Parte norte:

Tiro y Sidón.—Famosos puertos de la antigua Fenicia. Conocidos desde antiguo por los documentos egipcios. Marcaban el límite norte de las tribus y reino de Israel (Gen. 49, 13; Jos. 11, 8; 19, 28-29; 2 Sam. 24, 6-7). Tiro fue aliada de David (2 Sam. 5,11) y Salomón (1 Re. 5, 15; 9, 10-14), a quien proporcionó materiales y técnicos para la construcción del templo de Jerusalén (1 Re. 5). Las alianzas se repitieron con la dinastía de Omri (1 Re. 16, 31). Son citadas con frecuencia por los profetas, generalmente en sentido peyorativo (Is. 23; Jer, 27, 3; 47, 4; Ez. 26-28; Am. 1, 9-12; Zac. 9, 24). Jugaron papel importante bajo la dominación griega (1 Mac. 5, 15; 11, 59; 2 Mac. 4, 18-49) y romana (Act. 12, 20-21). El Señor llegó hasta sus confines (Mt. 15, 21 y par.).

Ras en-Naqura.—Límite actual entre Líbano e Israel.

Nahariya.—Fundada en 1934 por prófugos alemanes. Es uno de los principales centros de veraneo del nuevo estado de Israel.

San Juan de Acre.—Famoso puerto en tiempo de las Cruzadas. Aquí desembarcó San Francisco de Asís, que concibió la obra de la Custodia de Tierra Santa. Conserva grandiosos monumentos del tiempo de las Cruzadas.

Jaifa.—Es actualmente el principal puerto de Israel y su centro industrial más importante. Es la tercera población más numerosa del nuevo estado de Israel. Las otras dos son Tel-Aviv y Jerusalén.

Parte sur:

Dor.—Ciudad cananea (Jos. 11, 2; 12, 23; Jue. 1, 27). Habitada por Manasés y Aser (Jos. 17, 11-13) y perteneciente al 4.º distrito de Salomón (1 Re. 4, 11). Base militar bajo la dominación griega (1 Mac. 15, 11-13).

Cesarea.—Reconstruida grandiosamente por Herodes *el Grande* y dedicada a César Augusto. De ahí su nombre. Durante el régimen de los Procuradores era la residencia oficial de éstos y capital de Palestina. Todavía se conservan restos del soberbio puerto artificial construido por Herodes. La población era en su mayoría romana. Era el punto de salida y llegada de Roma y se la ha llamado un pedazo de Roma. En el Nuevo Testamento aparece como escenario de la predicación de Felipe (Act. 8, 40). Allí convirtió Pedro al centurión (Act. 10, 1-24; 11, 11). Herodes Agripa tenía allí su residencia y allí murió (Act. 12, 19-23). Pablo pasó por Cesarea camino de Tarso (Act. 9, 30) y cuando volvió de sus viajes misioneros (Act. 18, 22; 21, 8). Allí estuvo preso durante dos años y compareció ante Félix y Festo (Act. 23, 23; 25, 12). Habiendo apelado al César, San Pablo embarcó desde Cesarea para Roma (Act. 25, 13; 27, 2). Cesarea conservó su importancia durante los primeros siglos del Cristianismo

como sede episcopal y centro científico: en este sentido está asociada a los nombres de Orígenes (185-254); Panfilio (240-309); Eusebio (260-340).

Jafa.—Ciudad célebre desde antiguo por los egipcios. Límite suroeste de la tribu de Dan (Jos. 19, 46) y del reino de David, fue conquistada luego por los filisteos. Fue durante mucho tiempo el puerto de Palestina (2 Par. 2, 15; Esd. 3, 7; Jonás 1, 3). Base militar importante bajo la dominación helénica (1 Mac. 10, 75-76; 11, 6; 12, 33; 13, 11; 14, 34; 15, 28-35; 2 Mac. 4, 21; 12, 3), fue asimismo el escenario de varios episodios en la vida de San Pedro (Act. 9, 36-43; 10, 9-16).

Tel-Aviv.—Unos dos kilómetros al norte de Jafa se instaló en 1909 una colonia de judíos, que dio lugar a la actual Tel-Aviv, la ciudad más populosa del nuevo estado de Israel. Actualmente están ya unidas Jafa y Tel-Aviv y forman una sola ciudad.

Ramle.—Unos 14 kilómetros al sureste de Tel-Aviv, por la carretera que conduce a Jerusalén, está Ramle. Aquí hacían escala los peregrinos que desembarcaban en Jafa y se dirigían a Jerusalén.

Lidda.—En Esd. 2, 33 recibe esta ciudad el nombre de *Lod.* Aquí curó San Pedro al paralítico Eneas (Act. 9, 32 ss.). Es el aeropuerto de Israel.

Cinco ciudades filisteas.—El país filisteo estaba formado por cinco principados, cuyas capitales eran: *Gaza* (Jos. 11, 22; 13, 3; 1 Sam. 6, 17; Jue. 16; cf. Zac. 9, 5, y 1 Mac. 11, 61); *Ascalón* (Jos. 13, 3; 1 Sam. 6, 17; 2 Sam. 1, 20; Jue. 14, 19; 1 Mac. 10, 86; 11, 60; 12, 33); *Azoto* (Jos. 11, 22; Jos. 13, 3; 1 Sam. Jos. 13, 3; 1 Sam. 5, 10; 6, 17; 2 Re. 1, 2-6; Am. 1, 8; Zac. 9, 5-7; 1 Mac. 10, 89); *Gat* (Jos. 11, 22; Jos. 13, 3; 1 Sam. 5, 8; 6, 17; 17, 4; 2 Sam. 1, 20; 21, 19-22; 1 Par. 20, 5-8; 2 Par. 11, 8; 2 Re. 12, 18; Am. 6, 2; Miq. 1, 10).

B. La "Sefela".

Antes de pasar a la segunda unidad geográfica, i. e. el *Yugo montañoso central,* queremos aludir brevemente a la región que recibe en la Biblia el nombre de *Sefela* (Dt. 1, 7; Jos. 9, 1; 10, 40; 11, 2; 12, 8; 15, 33; Jue. 1, 9; 1 Re. 10, 27; Jer. 17, 26; 32, 44; 33, 13; Par. 27, 28; 2 Par. 1, 15; 9, 27; 26, 10; 28, 18; Zac. 7, 7; Jos. 11, 16; Abd. 19). Las versiones modernas de la Biblia suelen transcribir simplemente el término hebreo; otras veces lo traducen por "llanura", "país bajo", "valle", etc. En realidad, la Sefela es esa región media que queda entra la costa mediterránea y el yugo montañoso central. Ni es llanura propiamente dicha ni es tampoco abierta montaña; es esa especie de penumbra topográfica que forma el final de la llanura y el comienzo de la montaña.

La Sefela no recorre el país de norte a sur, como lo recorren las otras cuatro unidades geográficas arriba indicadas, sino que se limita a la parte sur de Palestina: Sus límites norte y sur coinciden más o menos con los de la provincia de Judea. La Sefela juega un papel importantísimo en la historia de Israel, ya que en ella empiezan los valles o gargantas que permiten el acceso desde la costa mediterránea hasta el corazón de Judea. En las invasiones de Judea, estos valles han jugado siempre un papel impor-

tante: En tiempos del A. T., en tiempo de los griegos, en la invasión romana, en tiempos de los Cruzados y, últimamente, en la guerra judío-árabe.

Entre estos valles, los principales son tres: *Ayalón.* Por este estrecho valle sube actualmente la carretera general desde Tel-Aviv a Jerusalén. Escenario de la batalla de Josué (Jos. 10) contra los cinco reyes cananeos, el valle de Ayalón volvió a ser célebre en las guerras filisteo-israelitas (1 Sam. 14, 31; 2 Sam. 5, 25), en la invasión romana (Flav. Josefo, BJ. II, XIX, v, ii), en las Cruzadas, y, recientemente, en la guerra judío-árabe. El segundo valle recibe su nombre de *Sora,* patria de Sansón. Se llama también *valle de Sansón.* Efectivamente, constituye el escenario de las narraciones en torno a Sansón (Jue. 13). En la ladera del valle, justamente enfrente de Sora, está *Betsamés,* donde vino a aparar el arca desde el país de los filisteos (1 Sam. 6, 9 ss.). Este valle tuvo su máxima actualidad en las guerras filisteo-israelitas, ya que era el camino más fácil entre Judea y el país filisteo. Actualmente sube por el valle de Sora el ferrocarril que comunica Jafa con Jerusalén. Finalmente, el tercer valle que corta la Sefela, para internarse en el interior de Judea, es el *valle del Terebinto,* escenario de la lucha entre Goliat y David (1 Sam. 17). Los dos valles anteriores desembocaban en Jerusalén; éste tiene su salida en las inmediaciones de Belén.

C. Yugo montañoso central.

a) *Relieve.*

El yugo montañoso, que cruza Palestina de norte a sur, tiene su origen en el ángulo NE del Mediterráneo, la actual Turquía, en los montes Amanus-Líbano, y se prolonga por el sur hasta la península sinaítica.

En su paso por Palestina, el yugo montañoso central se halla dividido en dos secciones por la famosa *llanura de Esdrelón o Meguiddo,* que cruza Palestina en sentido oblicuo, desde el Mediterráneo al Jordán. La sección norte recibe el nombre de *Montes de Galilea,* y la sección sur, dividida a su vez en dos unidades, recibe los nombres de *Montañas de Samaria* y *Montes de Judá.* De norte a sur tenemos, pues, en el yugo montañoso central:

1. *Montes de Galilea.*—A partir del río Litani, el Líbano se prolonga dentro de Palestina a través de montes de menor altura, llamados Montes de Galilea. Galilea está divida en *Alta* y *Baja* por la llanura transversal de Rama, que sigue aproximadamente la línea horizontal que va desde San Juan de Acre a Cafarnaum. En la Alta Galilea se encuentra el monte más alto de Palestina, el *Yarmac,* con 1.208 m. Mientras la Alta Galilea tenía una

altitud media de 600 m. y estaba constituida por un conjunto intrincado de montes y valles, en la Baja Galilea los valles se ensanchaban hasta formar llanuras y los montes no rebasan la categoría de colinas, inferiores siempre a los 600 m. Entre éstas tienen interés especial las que rodean la ciudad de *Nazaret* (573 m.) y el monte *Tabor* (588 m.).

2. *Llanura de Esdrelón.*—La llanura de Esdrelón corta diagonalmente el yugo montañoso central, o, mejor dicho, le obliga a desviarse hacia el Mediterráneo a lo largo del *monte Carmelo.* Tiene la forma de un triángulo, cuya base, con una extensión aproximada de 25 km., va desde el monte Tabor a *Yenin;* los otros dos lados, con 25 y 30 km., respectivamente, van a confluir al pie del monte Carmelo. La llanura del Esdrelón es una de las regiones más ricas de toda Palestina. Esta fertilidad se debe al río *Quisón,* que cruza la llanura en su paso hacia el Mediterráneo, y a los afluentes que recibe de los montes de Galilea y Samaria, respectivamente. La llanura del Esdrelón se comunica con la *llanura de Beisán,* en el valle del Jordán, a través del *valle de Jezrael,* a lo largo del cual corre el arroyo que nace en la fuente de *Harod,* al pie de los *montes Gelboe* (Jue. 7, 1 ss.).

3. *Montañas de Samaria.*—Interrumpido por el valle del Esdrelón, el yugo montañoso central vuelve a reaparecer en los *montes de Samaria.* De norte a sur, podemos distinguir aquí: *Monte Carmelo, montes Gelboe, montaña de Samaria, Montaña de Efrain y meseta de Benjamín.*

Monte Carmelo. El yugo montañoso central se desvía hacia el Mediterráneo a través del monte Carmelo, que rompe en dos la costa mediterránea palestinense. En la parte sureste, el Carmelo está cortado por los *wadis Ara* y *Leyún,* que están en la misma línea, pero corren en dirección contraria. A través de este paso cruzaba en la antigüedad la famosa *vía maris,* que unía Mesopotamia con Egipto. Este importante y estratégico paso estaba dominado en su entrada norte por la ciudad de *Meguiddo.*

Montes Gelboe. Los *montes Gelboe* o *Fuqua* constituyen el borde septentrional de Samaria en su parte oriental. Presentan forma semicircular sobre una extensión de unos 20 km. Su altitud es en varios puntos superior a los 500 m. Fueron testigos de la muerte de Saúl y sus hijos (1 Sam. 31, 1.8) y han sido inmortalizados en la elegía compuesta por David con este motivo (2 Sam. 1, 21).

Montaña de Samaria. Tiene su punto culminante en los montes Garizim (881 m.) y Ebal (940 m.). Presenta características muy afines a la Baja

Galilea: Una red intrincada de montañas, separadas por amplios y fértiles valles. Una ligera e irregular depresión (*Sahl Makhna*), que cruza oblicuamente Samaria de NE a SO divide la región en dos secciones que podrían designarse con los nombres de *sección de Manasés* y *sección de Efraim*. Esta última, situada al SE, más compacta y uniforme, tiene una altitud media superior a la primera. Aquí se encuentra también *Tell-Asur* (1.016 m.), el monte más alto de la Península central.

Meseta de Benjamín. Entre la montaña de Efraim y la ciudad de Jerusalén, el yugo montañoso central presenta una superficie más compacta y uniforme que podemos designar con el nombre de *Meseta de Benjamín*. Mide unos 15 km. de larga por 10 km. de ancha. Su suelo rocoso le da un aspecto árido y semidesértico.

4. *Montes de Judá*. Entre Jerusalén y Berseba, sobre una extensión aproximada de 70 km. de larga por 20 km. de ancha, se extiende la montaña de Judá. Forma un bloque más uniforme y compacto que la montaña de Efraim, y su altitud media es también superior. En varios de sus puntos sobrepasa los 1.000 m. La montaña de Judá, que constituye una verdadera mseeta, se levanta sobre los profundos valles que la rodean como una especie de fortaleza natural. Estas circunstancias topográficas favorecían el carácter conservador y el espíritu tradicionalista del reino de Judá. Judá era siempre el último baluarte que reducían los invasores. En las crisis religiosas y morales, era Judá la que oponía mayor resistencia también. Cuando se trataba de restaurar las antiguas tradiciones y la vida religiosa del pueblo elegido, por ejemplo a la vuelta del destierro, Judá tenía siempre reservas inagotables. Judá le dio a Israel sus mejores reyes y profetas.

b) *Ciudades importantes.*

Montes de Galilea:

Nazaret.—Escondida entre las colinas de la Baja Galilea, como joya preciosa, se encuentra Nazaret, lugar de la infancia de Nuestro Señor y escenario de una predicación (Mt. 2, 23; Lc. 1, 26; 2, 4-39-51; Mc. 6, 1-6 y par.). Conserva valiosos monumentos que perpetúan desde antiguo recuerdos de la Sagrada Familia. Actualmente es un centro urbano importante.

Caná.—Un poco al norte de Nazaret se halla la ciudad de Caná, escenario del primer milagro de Jesús (Jn. 2, 1-11; cfr. Jn. 4, 46 ss.).

Llanura del Esdrelón:

Jezrael.—Pertenecía a la tribu de Isacar (Jos. 19, 18) y al 5.º distrito de Salomón (1 Re. 4, 12). Aquí levantó sobre la sangre de Nabot su palacio Acab (1 Re. 18, 45-46; 21, 1-23; 2 Re. 8, 29).

Megiddo.—Ciudad cananea importante, que dominaba la *vía maris* en su paso a través del Carmelo (Jos. 13, 16). Siguió por mucho tiempo como un enclave dentro de las tribus israelitas (Jue. 1, 27; Jos. 17, 11-12; 1 Par. 7, 29). Fue fortificada por Salomón, que instaló en ella importantes caballerizas (1 Re. 9, 15). Aquí encontró la muerte Josías (2 Re. 23, 29) cuando salió al encuentro del faraón egipcio. Las recientes excavaciones, llevadas a cabo por la Universidad de Chicago, confirman la importancia que los textos antiguos concedían a la ciudad.

Tanac.—No lejos de Megiddo se encontraba Tanac, importante ciudad cananea también (Jos. 12, 21; Jue. 5, 19). Lo mismo que Megiddo, siguió como un enclave en medio de las tribus de Israel (Jue. 1, 27; Jos. 17, 11-12). Salomón la incluyó en el 5.º distrito (1 Re. 4, 12).

Montaña de Samaria:

Siquem.—Primera estación de Abraham en tierra de Canaán (Gen. 12, 6). Aquí tenía una finca Jacob (Gen. 38, 18) y aquí fue enterrado José (Jos. 24, 32). Sede del arca durante algún tiempo (Jos. 8, 33; cf. 24, 1-28, y Dt. 11, 29-30). Segunda capital del reino de Salomón (1 Re. 12, 1). Primera capital del reino separado de Israel (1 Re. 12, 25). En las inmediaciones está el pozo llamado de Jacob que sirvió de escenario a una de las páginas más bellas del Evangelio (Jn. 4).

Samaria.—Capital del Reino del Norte (1 Re. 16, 24). Escenario de la actividad de Elías (1 Re. 16, 29 ss.). Fue tomada por los asirios en 722 (2 Re. 17, 5-6; 18, 9-10. 34). Fue capital de Palestina durante la dominación persa (Esd. 4, 17; Neh. 3, 33-34). Fue reedificada por Herodes en honor de Augusto y la llamó *Sebastiye* (traducción griega de Augusto). Aquí se casó Herodes con Mariame y dio muerte a sus dos hijos Alejandro y Aristóbulo.

Silo.—Sede del arca y lugar de la evocación de Samuel (1 Sam. 2, 12 ss.). Centro de reunión del pueblo (Jos. 22, 9. 12), sobre todo con ocasión de las fiestas (Jue. 21, 19-21). Destruida probablemente por los filisteos (Jer. 7, 12-14; 26, 9), conservó una escuela de profetas, contraria a Salomón (1 Re. 11, 29) y a Jeroboam (14, 2-4).

Meseta de Benjamín:

Betel.—Famoso santuario patriarcal y lugar de promesas (Gen. 12, 8; 13, 3-4. 14-17; 28, 10-22; 35, 1-16; Jue. 19, 31; 21, 19). Pertenecía a la tribu de Efraim (Jue. 1, 22; 1 Par. 7, 28) muy cerca de la frontera de Benjamín (Jos. 16, 1-2; 18, 13; 1 Sam. 13, 2). Después de la división del Reino se convirtió en sede de uno de los becerros de oro (1 Re. 12, 29; 13, 32). Las excavaciones han confirmado las datos bíblicos.

Masfa.—Centro de reunión de los israelitas (Jue. 20, 1-3; 21, 1-8; 1 Sam. 7, 5-16; 10, 17). Base importante durante la dominación babilonia (2 Re. 25, 23-25; Jer. 40, 41).

Aquí reunió Judas Macabeo a sus tropas (1 Mac. 3, 46). Las excavaciones han sido satisfactorias.

Gabaón.—Ciudad amorrita, que se alió desde el primer momento con las tribus israelitas (Jos. 9). Estaba situada en un paso estratégico (Jos. 10; Jue. 20, 31). Su santuario era importante: aquí otorgó Yavé a Salomón la sabiduría (1 Re. 3). Las recientes excavaciones han sido satisfactorias.

Betorón.—Se trata de dos ciudades, llamadas *alta* y *baja*, situadas en el valle de Ayalón, que comunica la meseta de Benjamín con la llanura mediterránea. Controlaban, por lo tanto, un paso importante (Jos. 10; 1 Sam. 13, 18; 14, 23; 1 Mac. 7, 39-45). Ambas fueron fortificadas por Salomón (1 Re. 9, 17). Base militar en tiempo de los macabeos (1 Mac. 9, 50).

Guibea.—La ciudad natal de Saúl (1 Sam. 10, 10. 26; 11, 4; 15, 34; Is. 10, 29). Está un poco al norte de Jerusalén (Jue. 19, 12), en tierra de Benjamín (Jue. 19, 12-20, 26). Recibe asimismo el nombre de *Guibea de Dios,* porque fue sede de una escuela de profetas (1 Sam. 10, 5. 10). Las excavaciones han desenterrado parte del palacio de Saúl.

Emaus.—Ciudad helenista (1 Mac. 3, 40; 4, 3; 9, 50). Escenario de la aparición de Jesús resucitado a dos de sus discípulos (Luc. 24, 13-35).

Montes de Judá:

Jerusalén.—Ciudad antigua, habitada por los jebuseos en el momento de entrar los israelitas en Palestina. Continuó por mucho tiempo como un enclave en medio de las tribus israelitas (Jue. 1, 21; Jos. 15, 63), hasta que fue conquistada por David (2 Sam. 5, 6-9), el cual la convirtió en capital del reino y llamada por eso *Ciudad de David.* Destruida por Nabucodonosor en 587, fue reconstruida y convertida en capital del Judaísmo postexílco. Fue embellecida por Herodes: Sus obras más famosas fueron los dos palacios llamados *Torre Antonia* y *Palacio de Herodes,* y el Templo. Jerusalén quedó finalmente convertida en *ciudad santa* con la vida de Jesús, que la visitó en distintas ocasiones, ejerció en ella parte de su ministerio, en ella murió y resucitó.

Belén.—Situada poco al sur de Jerusalén (Jue. 1, 1-2. 9-11). Habitada por los calebitas que la llamaban *Efrata* (1 Par. 2, 19. 50-55). Patria de David (1 Sam. 16, 1; 17, 12; Rut. 1, 1; 4, 22). Lugar del nacimiento de Nuestro Señor (Miq. 5, 1; Mt. 2, 1-16; Lc. 2, 4-15; Jn. 7, 42). Valiosos y antiguos monumentos perpetúan a través de los siglos los recuerdos del pasado. Es famosa la basílica conestantiniana, construida sobre la gruta del Nacimiento.

Hebrón.—Uno de los centros principales de la vida patriarcal (Gen. 23; 25, 9; 35, 27-29; 50, 13; etc.). Aquí empezó su reinado David (2 Sam. 2, 1-3. 11. 32; 3, 2).

D. Valle del Jordán.

a) *Relieve.*

El valle del Jordán forma parte de la gran depresión que tiene su punto de arranque en Turquía y se prolonga a través de Palestina y el mar Rojo hasta el continente africano. A su paso por Palestina, esta depresión alcanza

su máxima profundidad: 260 m. en el lago de Tiberíades y 792 m. en el mar Muerto, siempre bajo el nivel del mar. El valle del Jordán constituye la máxima depresión de toda la tierra y significa uno de los fenómenos geológicos más típicos y característicos de Palestina. Nos ahorramos aquí ulteriores afirmaciones, que pueden verse en el capítulo que habla del río Jordán.

b) *Ciudades importantes.*

Dan.—En sus inmediaciones está situada la más abundante y bella de las fuentes del Jordán. Constituía el límite norte de las tribus de Israel (Jue. 20, 1; 1 Sam. 3, 20; 2 Sam. 3, 10; 17, 11; 24, 2. 6-7; 1 Re. 5, 5; 1 Par. 21, 2; 2 Par. 30, 5). Fue ocupada tardíamente por los danitas (Jue. 18, 6-28; Jos. 19, 47). Tuvo desde antiguo un santuario (Jue. 17-17; 2 Sam. 20, 18; Gen. 49, 16) y a raíz de la división del Reino se instaló en ella uno de los becerros de oro (1 Re. 12, 30).

Jazor.—Ciudad importante, situada en las inmediaciones del lago Merón. Fue destruida por Josué (Jos. 11, 10-13) y anexionada a la tribu de Neftalí (Jos. 19, 36). Fue fortificada por Salomón (1. Re. 9, 15). Las recientes excavaciones han comprobado su enorme extensión y han confirmado los datos bíblicos.

Ciudades en torno al lago de Tiberiades.—El lago de Tiberiades y las ciudades de sus alrededores fueron el escenario principal de la vida pública del Señor. Nos limitaremos a enumerar las principales: *Betsaida, Cafarnaum, Corozaim, monte de las Bienaventuranzas, Tabga, Magdalena y Tiberides.*

Beisán.—Ciudad cananea, que conservó durante mucho tiempo su independencia (Jue. 1, 27), si bien estaba habitada por Manasés e Isacar (Jos. 17, 11-13). Estuvo aliada con los filisteos durante los días de Saúl. En sus murallas fueron colgados los cadáveres de Saúl y sus hijos (1 Sam. 31, 10). Se han llevado a cabo grandes excavaciones.

Jericó.—La primera ciudad cananea conquistada por Josué (Jos. 6). Se la conoce también por la "Ciudad de las palmeras" (Dt. 34, 3; Jue. 3, 13; 2 Par. 28, 15). Fue embellecida por Herodes, que murió precisamente aquí. Jesús se hospedó en casa de Zaqueo el de Jericó (Lc. 19, 1-10) y curó a un ciego (Mt. 20, 29-34). Las excavaciones de Jericó pasan por ser las más famosas de toda Palestina. De hecho, han desenterrado el núcleo urbano más antiguo de la tierra actualmente conocido (data del 7000 a. J. C.).

E. Meseta Transjordánica.

a) *Relieve.*

Después de la depresión del Jordán, el relieve se eleva de nuevo a una altitud de 600 a 800 m., formando la llamada *meseta o plataforma transjordánica,* que se pierde hacia oriente en el gran desierto siro-arábigo. Esta meseta está cortada horizontalmente por cuatro grandes valles que la recorren de este a oeste y conducen sus aguas hasta el río Jordán: Son los valles

del *Yarmuk,* del *Yaboq,* del *Arnón* y del *Hesa.* Entre las distintas alturas que se destacan del nivel medio merece citarse, por su interés bíblico, el *monte Nebo* (802 m.).

b) *Ciudades importantes:*

Damasco.—Fuera ya de los límites de Palestina, pero en estrecha relación con ésta está Damasco. Ezequiel la consideraba como parte integrante de la Tierra Prometida (Ez. 47, 16-18; 48, 1). Durante la época monárquica estuvo en estrechas relaciones con los reinos de Judá e Israel, si bien estas relaciones fueron casi siempre hostiles. Durante la dominación persa fue la capital de la satrapía Transeufratense. Durante los días de San Pablo pertenecía al reino Nabateo (2 Co. 11, 32; cf. Act. 9; 22, 5-11. 12-20; Gal. 1, 27).

Gerasa.—En la cuenca del Yaboq, al norte, se encuentra Gerasa, una de las ciudades de la *Decápolis.* Su importancia radica en las grandiosas ruinas que perpetúan a través de los siglos los recuerdos de esta ciudad, famosa durante la dominación romano-bizantina.

Ammán.—Antigua capital de los ammonitas (Jos. 13, 25; 2 Sam. 11, 1; Jer. 49, 2; Am. 1, 14), fue tomada por David (2 Sam. 11, 1; 12, 27-29). Durante la dominación griega recibió el nombre de *Filadelfia.* Actualmente, es la capital del reino Jasemita de Jordania.

III.—HIDROGRAFIA

A. Cuenca del Jordán.

La red hidrográfica de Palestina es sumamente pobre. Desde el punto de vista histórico son importantes el *Jordán,* con sus *afluentes,* y los *lagos* que forma a su paso.

Jordán, lago de Tiberíades, mar Muerto. Tres son las fuentes principales del Jordán: *Banias* (en Cesarea de Filipo), *Jasbani* y *Ledán.* Las dos primeras, una en Siria y otra en Líbano, están en las faldas del monte Hermón; la tercera, la más abundante, nace junto a la ciudad bíblica de *Dan.* Otros varios manantiales secundarios confluyen en el Jordán, especialmente a la altura del antiguo *lago de Hule* o *Merón* (6 km. de largo por 4,5 km. de ancho). Después de 16 km. de recorrido, a partir de Hule, que suponen un descenso de 280 m., el Jordán entra en el *Lago de Tiberíades.*

El *Lago de Tiberíades,* llamado también de *Genesaret* y *mar de Galilea,* recoge asimismo las pequeñas corrientes de los montes circundantes. Tiene 21 km. de largo por 12 km. de ancho, y su máxima profundidad son 48 metros.

A partir de Tiberíades, el Jordán corre por el fondo de un estrecho valle, que recibe el nombre de *Gor.* Después de 104 km. de recorrido en línea recta, traducidos en la realidad en varios kilómetros más, debido a los interminables meandros, el Jordán desemboca en el *mar Muerto.*

El *mar Muerto,* con 80 km. de largo por 16 km. de ancho, está casi partido en dos por una lengua de tierra que recibe el nombre de *Lisán* (lengua). La sección norte es la más extensa y también la más profunda (400 metros). Debido al fuerte calor y a la sequedad del ambiente, la evaporación es muy intensa. De ahí que el mar Muerto mantiene más o menos el equilibrio entre el agua que recibe y la que se evapora. Contiene un tanto por ciento de sales muy superior al de los océanos. El agua es aceitosa y de sabor muy amargo. Su peso específico oscila entre 1.021 y 1.256. Todas estas circunstancias hacen imposible la vida en sus aguas.

Afluentes del Jordán y mar Muerto.—Por la izquierda, los principales afluentes son: El *Yarmuk,* que señala actualmente la frontera entre Siria y Jordania, y desemboca en el Jordán a 8 km. al sur del lago Tiberíades; el *Yaboq* (wadi Zarqa), que tiene sus comienzos en las inmediaciones de Ammán; el *Arnón* (wadi Muyib), el *Hesa.* Estos dos últimos desembocan directamente en el mar Muerto. Los afluentes que el Jordán recibe por la derecha son insignificantes; podemos citar el *Jalud,* que desemboca en el Jordán, en las inmediaciones de Beisán, y el *Fara,* que lo hace a la altura del Yaboq.

B. Vertiente mediterránea.

Entre los múltiples riachuelos que descienden de las montañas del yugo central hacia el Mediterráneo, merecen atención especial: El *Litani,* que forma durante varios kilómetros el límite natural entre Líbano y Palestina; el *Quisón,* que corre por el fondo de la llanura del Esdrelón y desemboca en el Mediterráneo un poco al norte de Jaifa (cfr.: Jue. 4, 7.13; 5, 19.21; Sal. 83, 10); el *Yarkón,* que desemboca al norte de Tel-Aviv.

C. Otras reservas hidrográficas.

Además de los mencionados, existen otros muchos regatos y torrentes de menor importancia. Existen, asimismo, numerosas fuentes que dan lugar a oasis locales. Con todo, Palestina es una región sumamente seca: La escasez de agua es una de sus características más importantes. A lo largo de la historia, sus habitantes han procurado suplir esta deficiencia con innumerables

cisternas excavadas en el suelo rocoso, que sirven para almacenar el agua caída del cielo durante los meses de invierno.

IV.—CLIMA

El clima de Palestina, que de suyo es subtropical, se ve profundamente afectado por las influencias del Mediterráneo y los desiertos que la rodean por el oriente y el sur. La sequía y el calor son más intensos en las zonas próximas a los desiertos. Por el contrario, las lluvias son más abundantes y el calor menos fuerte en la zona que cae bajo la influencia del Mediterráneo.

La mayor o menor altitud es otro de los factores que determinan el clima. El valle del Jordán, por ejemplo, que está en su mayor parte bajo el nivel del mar, es el menos favorecido por las precipitaciones atmosféricas. Los inviernos son suaves, pero los veranos son insoportables, especialmente en los alrededores del lago de Tiberíades y mar Muerto.

Palestina conoce solamente *dos estaciones*: La estación seca o el verano y la estación de las lluvias o el invierno (Lev. 26, 4; Dt. 11, 14; Esd. 10, 9.13; Ecl. 2, 11; Is. 4, 6). El paso o transición entre ambas estaciones está determinado por lo que llama la Biblia "lluvias tempranas y tardías" (Jer. 5, 24). Las primeras suelen caer en octubre y las segundas en abril. La estación del verano se extiende, por tanto, entre mayo y septiembre. Durante este tiempo no cae una sola gota de agua (cfr.: 2 Sam. 21, 10). Son, sin embargo, intensos los rocíos que refrescan casi todas las noches la atmósfera y hacen posible la vida de las plantas. El invierno se centra en los meses de noviembre a marzo. Las lluvias son frecuentes e intensas.

El hecho de quedar reducidas las lluvias a los meses de invierno no debe confundirse con un índice bajo de pluviosidad. De hecho, algunas regiones de Palestina registran índices superiores a las zonas más húmedas de Europa. El monte Líbano, por ejemplo, llega a los 2.000 mm. anuales; la alta Galilea, a los 1.000 mm., cifra que alcanzan en Europa solamente las montañas y las regiones marítimas; el yugo central y las montañas de Transjordania, con sus 700 mm., sobrepasan los 615 mm. de Londres; Jerusalén se acerca a los 575 mm. de París; la mitad sur de la costa mediterránea, la Galilea oriental y la meseta transjordánica oscilan entre los 400 mm., a que apenas llega Madrid; las zonas desérticas andan por los 100 mm.

V.—FLORA Y FAUNA

Con la invasión árabe primero y luego con la ocupación turca, los bosques palestinenses recibieron un rudo golpe. Quedan restos de la antigua vegetación en el Líbano, en Transjordania central, en la alta Galilea y en el monte Carmelo. En general, la vegetación palestinense se caracteriza por la

presencia de árboles de hoja perenne, pues el invierno es precisamente la estación de vida vegetal más intensa. Abundan las diversas especies de pinos, entre los que son famosos los cedros del Líbano. En el Carmelo, alta Galilea y Transjordania predominan las encinas, acompañadas de mata baja, jara y lentisco. Otras especies más frecuentes, sobre todo en las ciudades, son el terebinto, tamarisco, sicómoro, eucalipto y palmeras.

En la actualidad, especialmente en la parte ocupada por el nuevo Estado de Israel, se advierte una fuerte repoblación forestal, que viene a reparar la acción destructora de los siglos pasados.

Entre los árboles frutales figura el olivo, la vid, la higuera, el granado, el almendro, el plátano, el naranjo, etc.

Entre los cereales destaca el trigo y la cebada. Entre las leguminosas, las habas y las lentejas. En la llanura del Esdrelón, en la costa mediterránea y en los alrededores de Jericó abundan las hortalizas.

La *fauna* de Palestina se ha ido empobreciendo a lo largo de la historia. Una de las causas de este empobrecimiento ha sido, sin duda, la desaparición progresiva de los bosques. En la Edad Media existía todavía, en los alrededores del Jordán, el león. En los montes de Transjordania y alta Galilea quedan todavía algunos ejemplares de una cierta especie de pantera, que debió ser muy frecuente en tiempos pasados. En el desierto abundan las hienas y los chacales; el jabalí y las gacelas están extendidos por todo el país. En la alta Galilea y en Líbano se da el lobo; el raposo es menos frecuente. El ciervo y el corzo desaparecieron a comienzos de siglo.

Entre las aves merece citarse el avestruz del desierto arábigo, la cigüeña, distintas especies de aves de rapiña, perdices, palomas, tórtolas, el cuervo y otras muchas especies de pájaros.

Entre los reptiles, se contaba hasta finales del siglo pasado una especie de cocodrilos pequeños que vivían en las inmediaciones del río Yaboq. Actualmente, los más importantes son los lagartos y los camaleones.

Aunque no sean de gran calidad, merecen citarse los peces que pueblan el lago Tiberíades y el río Jordán.

Los animales domésticos son los corrientes entre una población agrícola y ganadera.

VI.—GEOGRAFIA POLITICA

A. Epoca cananea.

Antes de la entrada de Israel, la Tierra Prometida recibía el nombre de *Canaán*, y sus habitantes recibían el nombre genérico de *cananeos*, si bien luego se subdividían en pueblos diferentes (cfr.: Dt. 7, 1). Estos pueblos no

formaban una unidad política única, sino que estaban organizados en multitud de pequeños reinos, cuyos límites no sobrepasaban, en muchas ocasiones, los de la ciudad que servía de residencia al rey. El libro de Josué (cfr.: 12,fi 9-24) enumera hasta treinta y uno de estos reinos.

B. Las doce tribus.

Cuando se instaló en Palestina el pueblo elegido, éste se encontraba en estado tribal. Esta organización tribal tuvo como consecuencia natural la división del país en tribus. Los documentos bíblicos, un poco artificialmente, sin duda, hablan de *Doce Tribus*. Empezando por el sur, estas tribus son: *Simeón, Judá, Benjamín, Dan, Efraim, Manasés, Isacar, Aser, Zabulón, Neftalí,* y, finalmente, *Gad* y *Rubén,* que tenían su territorio en Transjordania, juntamente con la mitad de Manasés.

Resulta difícil precisar los límites de cada tribu. Esta dificultad se agrava por el hecho de que estos límites estuvieron en continua fluctuación a través de la historia. Judá, por ejemplo, extendió sus límites mediante la incorporación de los *Calebitas, Cainitas, Quenicitas, Yerajmeelitas,* y de la propia tribu de *Simeón.* La tribu de *Dan,* instalada en un principio al NO de Judá, abandonó este territorio y emigró hacia el norte del país.

La dificultad se ve acentuada todavía por las dudas de carácter literario e histórico que se plantean en torno a los textos bíblicos que contienen estas reseñas geográficas; sobre todo, la segunda parte del libro de Josué, cc. 13-21.

C. Epoca monárquica.

La incipiente monarquía de Saúl se consolidó con David, que logró la unificación de todas las tribus y el establecimiento de un gobierno central. David extendió además considerablemente los límites geográficos del pueblo elegido a costa de los cananeos, que seguían con sus enclaves dentro de las tribus israelitas, y, sobre todo, a costa de los pueblos vecinos: Filisteos, edomitas, moabitas, ammonitas y reinos arameos.

Desconocemos la estructuración geográfica del reino de David, pero el 1 Re. 4, 7-19, nos ha conservado, sin embargo, la división del reino en *doce prefecturas* o *distritos,* hecha por Salomón, con el nombre del prefecto o gobernador, la delimitación territorial de los respectivos distritos. Esta nueva división de Salomón respetaba en parte la división tribal, pero implicaba asimismo algunas modificaciones con el fin de incluir los enclaves cananeos conquistados por David y conseguir un mayor equilibrio entre las prefecturas, ya que uno de los fines de la división era el de regular las tasas e impuestos con destino a la corte.

A la muerte de Salomón, el reino se dividió en dos. El reino del sur, llamado de Judá, comprendía toda la tribu de Judá y parte de la de Benjamín. El reino del norte, llamado de Israel, comprendía todas las demás tribus. La frontera entre ambos reinos, fluctuante a lo largo de la historia y difícil de precisar exactamente, cortaba horizontalmente Palestina por la tribu de Benjamín.

D. Dominación persa (538-333).

Después del paréntesis del destierro, durante el cual estuvo ocupada por Asiria y Babilonia, sucesivamente, Palestina se convirtió en una provincia de la quinta satrapía del inmenso imperio persa. Esta quinta satrapía recibía el nombre de Abar-nahara (del otro lado del río), y abarcaba los territorios comprendidos entre el Eufrates y el Mediterráneo. Entre las numerosas provincias en que se dividía la quinta satrapía estaban *Samaria* y *Judea,* regidas por sendos gobernadores, dependientes a su vez de un sátrapa que tenía su residencia en Damasco.

E. Dominación helénica (333-63).

Durante los primeros tiempos de la ocupación helénica, la provincia de Judea no sufrió cambio sustancial. A partir de la sublevación macabea, y sobre todo con la dinastía asmonea, vio dilatarse considerablemente sus fronteras y adquirió una casi total independencia.

El recuerdo de la dominación helénica sobrevivió en el N. T. (Mt. 4, 25; Mc. 5, 20; 7, 31) a través de la *Decápolis*: Se trata de un grupo de diez ciudades griegas, ubicadas todas ellas en Transjordania, menos *Scitôpolis.* Sus nombres eran: *Scitôpolis, Hippos, Abila, Dion, Gadara, Pella, Gerasa, Filadelfia, Damasco* y *Canata.*

F. Epoca romana (63 a. C.-135 p. C.).

El año 63 a. C., por obra de Pompeyo, Palestina quedó anexionada a Roma y colocada bajo la dependencia de la autoridad romana, residente en Siria. Durante el reinado de Herodes el Grande (37-4 a. C.), que reinaba en nombre de Roma, Palestina gozaba de cierta independencia. A la muerte de Herodes se desmembró el reino entre sus hijos: A *Arquelao,* con el título de etnarca, le correspondió Judea, Samaria y parte de Idumea; a *Herodes Antipas,* con el título de tetrarca, Galilea y Perea; y a *Filipo,* con el título también de tetrarca, Iturea, Gualanitis, Batanea, Auranitis y Traconitis.

Debido a las reiteradas quejas recibidas contra Arquelao, Augusto se vio

obligado a destituirle y nombrar en su lugar un procurador romano. Este régimen de procuradores romanos duró en Judea desde el año 6 al 41 de nuestra era. He aquí sus nombres: Coponius (6-9); Marcus Ambivius (9-12); Annius Rufus (12-15); Valerius Gratus (15-26); Pontius Pilatus (26-36); Marcellus (36-37); Marullus (37-41). Desde el año 41 al 44 reinó sobre toda Palestina Agripa I, nieto de Herodes el Grande. Persiguió a los cristianos, como lo prueba el martirio de Santiago el Mayor y el encarcelamiento de Pedro (Act. 12, 1 ss.). A la muerte de Agripa I se estableció de nuevo el régimen de procuradores.

Después de la destrucción de Jerusalén, el año 70, Judea fue constituida provincia romana independiente de Siria y gobernada por legados imperiales de orden senatorial.

INDICE

Págs.

Presentación ... 5
Nociones preliminares ... 8

TRATADO DE INSPIRACION

I.—*Por el Dr. Gabriel Pérez Rodríguez, Catedrático de Ciencias Bíblicas en el Seminario y en la Pontificia Universidad de Salamanca.*

CAPÍTULO I.—*El criterio de la Inspiración* ... 19

Nociones preliminares ... 19
Clases de criterios ... 20
Criterios tomados de la S.E. ... 21
Criterios tomados del Autor Sagrado ... 22
Criterios tomados de parte de Dios ... 24
Criterio de la Iglesia primitiva ... 26
¿Pudo perderse un libro inspirado? ... 27

CAPÍTULO II.—*La existencia de la Inspiración* ... 29

El testimonio de la S.E. para el A.T. ... 29
El testimonio de la S.E. para el N.T. ... 32
El testimonio de la Tradición ... 33
El Magisterio Eclesiástico ... 34

CAPÍTULO III.—*Naturaleza de la Inspiración* ... 37

La Sagrada Escritura ... 38
Los Santos Padres ... 39
La Edad Media ... 42
Del Concilio de Trento al Vaticano I ... 43
Después del Vaticano I hasta las Encíclicas ... 46
Las Encíclicas bíblicas ... 49
Autores contemporáneos ... 57
Cuestiones complementarias ... 63
Sentencias erróneas sobre la inspiración ... 67

Págs.

CAPÍTULO IV.—*La Biblia, palabra de Dios* ... 71

Dios se ha revelado ... 72
La Biblia, palabra de Dios ... 72
La palabra de Dios es viva y eficaz ... 73
La palabra de Dios exige una respuesta ... 75
Palabra de Dios, Iglesia y Liturgia ... 76
La Biblia, el libro del cristiano ... 77
Cuestiones complementarias ... 80

II.—*Por el Dr. Olegario García de la Fuente, O. S. A., Catedrático de Ciencias Bíblicas en la Facultad Teológica del "AGUSTINIANUM", de Roma.*

CAPÍTULO V.—*Extensión de la Inspiración* ... 83

Inspiración real ... 83
Inspiración verbal ... 86

CAPÍTULO VI.—*Consecuencias de la Inspiración* ... 93

El hecho de la verdad de la Biblia ... 95
Breve historia de la "Cuestión Bíblica" ... 97
Principios fundamentales ... 105
La verdad "nostrae salutis causa" ... 105
La intención didáctica de los autores sagrados ... 111
Aplicación de los principios ... 115
La verdad de la Biblia y las Ciencias naturales ... 115
La Biblia y la Historia ... 120
Los Géneros literarios y la verdad de la S.E. ... 129
La santidad de la Biblia ... 142
Estado de la Cuestión ... 143
El hecho de la santidad Bíblica ... 143
Principios generales ... 144
Dificultades contra la moral Bíblica ... 145

TRATADO DEL CANON

I.—*Por el Dr. Manuel Revuelta Sañudo, Catedrático de Ciencias Bíblicas, Casa de la Biblia, Madrid.*

CAPÍTULO I.—*Introducción y Panorama General* ... 151

Criteriología ... 153

CAPÍTULO II.—*Conceptos* ... 155

Sentido original de la palabra "canon" ... 155
Canon de las Escrituras ... 156

Págs.

Concepto de Canonicidad ... 157
Nombres ... 158
Resumen ... 159

CAPÍTULO III.—*Canon del A. T. en el pueblo judío* ... 161

Las Colecciones ... 161
Formación del Canon judío ... 163
Resumen ... 168

CAPÍTULO IV.—*Problema de los Deuterocanónicos en el mundo judío* ... 169

Opinión del Judaísmo palestinense ... 169
Los hechos históricos objetivos ... 171
Síntesis ... 172
Resumen ... 174

CAPÍTULO V.—*Canon del A. T. en Jesucristo, los Apóstoles y la Iglesia* ... 177

Canon sancionado por Jesucristo y los Apóstoles ... 177
Canon aceptado y propuesto por la Iglesia ... 179
Resumen ... 186

CAPÍTULO VI.—*Canon del Nuevo Testamento* ... 189

La Colección ... 189
Introducción ... 190
Historia positiva del Canon ... 191
Datos del Nuevo Testamento ... 191
Canon del Nuevo Testamento en la Iglesia ... 192
Resumen ... 203

CAPÍTULO VII.—*Decisiones de la Iglesia y Canon actual fuera de la Iglesia* ... 205

Decisiones del Magisterio Ecclesiástico ... 205
Canon fuera de la Iglesia ... 208
Resumen ... 209

II.—*Por el Dr. Evaristo Martín Nieto, Catedrático de Ciencias Bíblicas en el Seminario Hispano Americano de Madrid.*

CAPÍTULO VIII.—*Los Libros apócrifos del Antiguo y del Nuevo Testamento.* 211

Definición ... 212
Epoca ... 213
División ... 213
Fin ... 213

Págs.

Utilidad de su estudio ... 214
Apócrifos del A. T. ... 215
Apócrifos del N. T. ... 219

TRATADO DEL TEXTO

Por el Dr. Juan Francisco Hernández Martín, Catedrático de Ciencias Bíblicas en el Seminario de Córdoba.

CAPÍTULO I.—*Texto del Antiguo Testamento* ... 225

El hebreo y el arameo ... 225
Historia del Texto hebreo ... 228

CAPÍTULO II.—*Texto del Nuevo Testamento* ... 235

La lengua griega ... 235
Trasmisión del Texto griego ... 236
Recensiones ... 240
Ediciones impresas del Texto griego ... 241
Autoridad crítica y dogmática del Texto griego del Nuevo Testamento ... 241

CAPÍTULO III.—*Las versiones* ... 243

Versión Alejandrina o de los LXX ... 243
Versiones griegas del siglo p. C. ... 246
Las Héxaplas de Orígenes ... 246
Recensiones posteriores ... 247
Los Códices de los LXX ... 248
Ediciones impresas ... 248
Versiones arameas o Targumín ... 249
Versiones siríacas ... 253
Versiones latinas ... 254
La Vulgata de San Jerónimo ... 257
Políglotas ... 265

CAPÍTULO IV.—*Crítica textual* ... 267

Causas de las alteraciones ... 268
Reglas para restituir el texto primitivo ... 269

TRATADO DE HERMENEUTICA

I. NOEMÁTICA

Por el Dr. Evaristo Martín Nieto, Catedrático de Ciencias Bíblicas en el Seminario Hispano Americano de Madrid.

Págs.

CAPÍTULO I.—*Los sentidos bíblicos* ... 273

Sentido y significado ... 273
Clases de sentidos ... 274

CAPÍTULO II.—*Sentido literal* ... 277

Universalidad del sentido literal ... 277
Unicidad del sentido literal ... 280

CAPÍTULO III.—*El "Sensus plenior"* ... 283

Planteamiento del problema ... 285
Pruebas ... 286
Principios para armonizar el "sensus plenior" con el concepto de inspiración. 288

CAPÍTULO IV.—*El sentido típico* ... 291

Diversos nombres del sentido típico ... 292
Clases de sentido típico ... 293
Pruebas de su existencia ... 294
Dificultades ... 296
Extensión del sentido típico ... 298
Fuerza probativa del sentido típico ... 300
Sentido literal y sentido típico ... 300

CAPÍTULO V.—*Sentidos no bíblicos* ... 301

Sentido consecuente ... 301
Sentido acomodaticio ... 301
Normas para su uso ... 302

II. EURÍSTICA

Por el Dr. José Pérez Calvo, Catedrático de Ciencias Bíblicas en el Seminario de Burgos de Osma.

Definición ... 303
Graduación del valor ... 304

CAPÍTULO I.—*Estudio literario de la Biblia* ... 305

El estudio filológico del texto ... 305
Lenguas bíblicas orientales ... 305
Estudio inmediato del texto ... 307
Crítica literaria ... 310
Crítica histórica ... 311

CAPÍTULO II.—*Los criterios dogmáticos de la interpretación católica* 315

La Iglesia, intérprete auténtica de la Biblia 316
Los criterios dogmáticos 317
La interpretación auténtica 317
La analogía de la fe 320

Lectura cristiana de la Biblia 321

III. PROFORÍSTICA

Por el Dr. Emilio Losada Castiñeira, Catedrático de Ciencias Bíblicas en el Seminario de Orense.

Métodos científicos 323

Las versiones modernas 323
Doctrina de la Iglesia 324
Los comentarios 325
Las lecciones escolares 327
Métodos científicos parciales 328

Métodos pastorales 328

Liturgia de la Palabra 328
Celebraciones de la Palabra 329
Sección Sacra 329
Catequesis bíblica 330

IV. HISTORIA DE LA EXÉGESIS

Por el Dr. Felipe Fernández Ramos, Catedrático de Ciencias Bíblicas en el seminario de León.

Antecedentes 335

El Antiguo Testamento 335
El Antiguo Testamento en el Nuevo 335

Exégesis judía 336

Comienzos 336
Primer período 337
Segundo período 338
Tercer período 338

Exégesis patrística 339

Panorámica general 339
Orígenes 340

Escuela Alejandrina 341
Escuela antioquena 342
Padres latinos 342
Período de decadencia 343

Exégesis escolástica 343

Exégesis católica desde el Humanismo 345

Siglo de oro 345
Decadencia 346
Resurgimiento de las Ciencias bíblicas 347

Exégesis protestante 348

Siglos XVI-XVII 348
Siglos XVIII-XX 349

INSTITUCIONES BIBLICAS

Por el Dr. Antonio González Lamadrid, Catedrático de Ciencias Bíblicas en el Seminario de Palencia.

CAPÍTULO I.—*Instituciones civiles y militares* 357

Familia 357
Régimen tribal 360
Federación de tribus 362
Monarquía 362
Judaísmo 366

CAPÍTULO II.—*Instituciones religiosas* 367

Lugares sagrados 367
Sacerdocio 372
Tiempos sagrados 375
Sacrificios 378

CAPÍTULO III.—*Calendario* 381

CAPÍTULO IV.—*Pesas.—Medidas.—Monedas* 385

Pesas 385
Medidas de longitud 386
Medidas de capacidad 386
Monedas 387

Págs.

CAPÍTULO V.—*Geografía de Palestina* ... 389

Nociones previas ... 389
Descripción general ... 391
Costa Mediterránea ... 391
La "Sefela" ... 393
Yugo montañoso central ... 394
Valle del Jordán ... 398
Meseta Transjordánica ... 399

Hidrografía ... 400
Cuenca del Jordán ... 400
Vertiente mediterránea ... 401
Otras reservas hidrográficas ... 401

Clima ... 401
Flora y Fauna ... 402
Geografía política ... 403
Epoca cananea ... 403
Las Doce Tribus ... 403
Epoca monárquica ... 404
Dominación persa ... 404
Dominación helénica ... 405
Epoca romana ... 405

Indice ... 407